

**ACTA CLASSICA
UNIVERSITATIS SCIENTIARUM
DEBRECENIENSIS**

**TOMUS XLIII
2007**

**DEBRECINI
2007**

redigit
THOMAS GESZTELYI

adiuvante
CSILLA SZEKERES

Concilium redactionis

LADISLAUS HAVAS
THOMAS KÖVES-ZULAUF
EMERICUS TEGYÉY

Editionem huius voluminis
Societas Hungarica ad Studia Antiquitatis Colenda sustentavit

Commentarii eduntur
sumptibus auctoritateque
Universitatis Debreceniensis,
administrantur in aedibus universitatis
H-4010 Debrecen, Pf. 51.
(Hungaria)

<i>ACTA CLASSICA</i> <i>UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XLIII.</i>	<i>2007.</i>	<i>p. 5–28.</i>
--	---------------	--------------	-----------------

ORPHEUS UND EURYDIKE*

VON THOMAS KÖVES-ZULAUF

I

Spuren der Geschichte in Zeit und Raum

Dem Sänger zaubermächtiger Lieder Orpheus wird seine leidenschaftlich geliebte junge Frau durch den Tod entrissen. Er steigt in die Unterwelt hinab und bringt mit der Kraft seiner Kunst die jenseitigen Mächte dazu, seine tote Frau freizugeben. Sie stellen jedoch eine Bedingung: Er darf während der Rückkehr auf die Oberwelt nicht zurückblicken. Im letzten Augenblick aber verstößt Orpheus gegen diese Bedingung und verliert auf diese Weise seine Geliebte erneut, und diesmal unwiderruflich.

Diese Geschichte, die zuerst im 5. Jh. v. Chr. in der griechischen Literatur und auf Monumenten der bildenden Kunst auftaucht, erlangte außergewöhnliche Bedeutung in der Kultur der europäischen Nachwelt und büßte ihre Wirkkraft bis zum heutigen Tag nicht ein. Wir treffen auf sie im Rahmen der verschiedensten Gattungen, auf plastischen Werken ebenso wie in Büchern, seien diese in Prosa oder in Versen verfasst, in erhabenen Tondichtungen ebenso wie in burlesker Unterhaltungsmusik, in Ballet und Film. Lassen Sie mich hier nur in aller Kürze einige Namen und Daten zur Veranschaulichung dieses Nachlebens wundersamen Ausmaßes und einmaliger Qualität aufleuchten lassen. In der frühchristlichen Literatur galt Orpheus als Präfiguration von Christus, aber zugleich auch als Musterbeispiel des in der Gefangenschaft sündhafter leiblicher Genüsse schmachtenden Menschen. Die Musikgeschichte zählt allein an Opern 40 unsere Geschichte darstellende Schöpfungen – eine vollends unwahrscheinlich dünkende Zahl. In der Reihe der literarischen Verarbeitungen oder Anführungen unseres Themas finden sich Werke der größten Gestalten der europäischen Literaturen der verschiedenen Sprachen in sehr großer Zahl: von

* Aus Anlaß der Verleihung des Ehrentitels dr. h. c. durch den Rector Magnificus sowie den Senat der Universität Debrecen gehaltener Festvortrag.

Villon, Ronsard, Lope de Vega, Milton, Shelley, Shakespeare, Goethe, Hölderlin, Rilke – wer könnte sie hier alle aufzählen? Die vergangenen Jahrzehnte werden repräsentiert von solchen Namen wie Cocteau, Anouilh, Tennessee Williams. Wie lebendig das Thema noch in der zweiten Hälfte des vor kurzem zu Ende gegangenen Jahrhunderts war, zeigt beispielhaft das Orpheus-Gedicht der berühmten deutschen Dichterin Ingeborg Bachmann aus dem Jahre 1957: „Dunkles zu sagen“. Noch mehr jedoch die Tatsache von Dissertationen mit den Titeln „Orpheus in der gegenwärtigen französischen Literatur“ (1956), „Orpheus in der gegenwärtigen deutschen Literatur“ (1964).

Nicht weniger bedeutsam und nicht weniger überraschend als diese historische Langlebigkeit der Liebesgeschichte von Orpheus und Eurydike ist ihre ähnlich gewaltige räumliche Ausdehnung. Im Laufe der letzten hundert Jahre konnte nämlich in zunehmendem Maße festgestellt werden, dass diese Erzählung sich nicht allein auf Europa beschränkt, sondern im Gegenteil in allen Kontinenten, mit Ausnahme Afrikas, auffindbar ist, natürlich mit jeweils anders genannten Hauptpersonen. Beispielshalber konnten allein in Nordamerika 120 in mündlicher Form existierende Erzählungen dieses Typs im Kreise von 80 Indianerstämmen ausfindig gemacht werden (*A. Hultkrantz, The North American Indian Orpheus Tradition*. 1957). Und die Reihe der Entdeckungen ist damit aller Wahrscheinlichkeit nach noch nicht abgeschlossen. Bis vor vier Jahren galt es nämlich als Allgemeinwissen, dass es von Geschichten dieser Art in Südamerika überhaupt keine Spuren gibt, bis es 2003 Maria Cipolletti gelang, ungefähr 30 volkstümliche Erzählungen dieses Typs aufzufinden.

Was mag der Grund für diese große zeitliche und räumliche Ausbreitung des Liebesabenteuers von „Orpheus“ und „Eurydike“ sein? Meiner Ansicht nach mögen darin zwei Faktoren die entscheidende Rolle gespielt haben. Einerseits bilden die zwei Hauptmotive der Geschichte, Liebe und Tod, die zwei grundlegendsten, miteinander in Zusammenhang stehenden Tatbestände des menschlichen Schicksals. Der eine kündigt vom Erlöschen menschlichen Seins, von dessen Gegenmittel, dem Schaffen von Leben, zumindest perspektivisch, der andere, sowie von der Verdoppelung der Intensität schon vorhandenen Lebens. Und was kann für den sterblichen Menschen wichtiger, erschütternder sein, als das Problem von Sein und Nichtsein? Andererseits exemplifiziert diese Geschichte gleichzeitig die fast unbegrenzt große Perspektive, die der Mensch seinem Streben setzen kann und die Möglichkeit zwerghaften Scheiterns beim Verfolgen des großen Ziels, der er dabei in seiner existentiellen Hinfälligkeit potentiell immer ausgesetzt ist, eine existentielle Duplizität von ungeheurer innerer Spannung: Orpheus gelingt zunächst, den uralten Traum der Menschheit fast zu verwirklichen, den Tod zu überwinden, dann wird aber sein fabelhafter Erfolg zu Nichts wegen einer solchen kleinen menschlichen Schwäche, die mit der

einzigartigen Macht seines Gesanges in gar keinem Zusammenhang steht, wie das Hierher- oder Dorthin-Wenden seines Blickes. Groß dürfte die Zahl derjenigen sein, die in dieser Geschichte die symbolische Darstellung ihres eigenen Schicksals, ihrer eigenen Sehnsüchte und Grenzen zu erkennen vermögen. Die sich sagen müssen: *De te fabula narratur!*: „Von dir ist in der Geschichte die Rede“.

Es bildet den Gegenstand lebhafter Diskussion, ob die riesige Menge von Geschichten des „Orpheus und Eurydike“-Typs aus einer Quelle, aus der antiken Tradition, mittelbar oder unmittelbar, abzuleiten ist oder aber mit der voneinander unabhängigen Entstehung der einzelnen Geschichten an verschiedenen Orten, in Form eines sogenannten „menschlichen Elementargedankens“, zu rechnen ist. Der einheitliche, antike Ursprung der in den europäischen Literaturen auffindbaren Varianten unterliegt keinem Zweifel. Was die in anderen Gegenden der Welt existierenden Varianten betrifft, ist es wahrscheinlich, dass sowohl die Diffusion als auch die wiederholte autochthone Entstehung eine gewisse Rolle gespielt haben. Die Natur der zwei Prozesse ist ja nicht ohne Verwandtschaft. Denn eine Erzählung wird dann in weitem Kreis übernommen, wenn in ihrer Aussage die verschiedensten Gesellschaften eine sie betreffende Wahrheit erkennen. Und aus demselben Grund bilden sich Erzählungen solcher Art unabhängig voneinander in verschiedenen Gesellschaften in großer Zahl.

Mein Vortrag ist dem antiken Vorbild der europäischen Geschichten gewidmet, im Sinne des Prinzips „*Ad fontes*“. Aber auch außereuropäische Varianten werden gegebenenfalls zum Zwecke vergleichender Überprüfung herangezogen. Denn die allzu große Isolierung einschlägiger alttumswissenschaftlicher Forschungen wird nicht ohne jede Berechtigung kritisiert.

Das relative Gewicht von Orpheus und Eurydike in der antiken Tradition ist miteinander inkommensurabel. Außer seiner Rolle als leidenschaftlicher Liebhaber tritt Orpheus noch in sehr vielen anderen Funktionen auf: Er nimmt an der Fahrt der Argonauten nach Kolchis auf der Suche nach dem goldenen Vlies teil, er ist Gründer und ideales Vorbild des sakralen Männerbundes der Orphiker, er gilt als ein mit seinen Liedern alle Lebewesen in seinen Bann schlagender Zauberer, als ein Gründerheros der Zivilisation. Demgegenüber spielt Eurydike ausschließlich in der Liebesgeschichte eine Rolle. Dass dies keineswegs schon ein geringes qualitatives Gewicht an sich bedeutet, diesbezüglich sei hier nur an die Auffassung berühmter Forscher erinnert – unabhängig davon, ob diese richtig ist oder nicht – der gemäß wir in Eurydike die Königin der Unterwelt zu sehen haben. Die ausschließlich enge Verbindung zwischen der Person Eurydikes und der Liebesgeschichte veranlasst mich jedenfalls, diese Geschichte von der Person Eurydikes her zum Gegenstand eines Deutungsversuchs zu machen. Damit will ich nicht etwa dem Zeitgeist huldigen, wie einige heutige

Dichterinnen, die aus Eurydike die zentrale Figur der Geschichte zu machen versuchen. Von einer solchen Sicht erhoffe ich mir nur die Möglichkeit, zu neuen Einsichten zu gelangen.



Neapel, Museo Archeologico Nazionale

II.

Der Name der geliebten Frau

Jede altertumswissenschaftliche Forschung im Zusammenhang mit Orpheus ist mit großen Schwierigkeiten verbunden. Unsere Kenntnisse sind fragmentarisch, unsere Anhaltspunkte sind quasi bloß die Spitzen von Eisbergen, die aus unendlicher Meerestiefe herausragen. Nicht zuletzt ist der Grund für diese Lage, dass antike literarische oder plastische Orpheus behandelnde oder darstellende Werke vernichtet worden sind, wir nur aus literarischen Hinweisen von ihnen erfahren oder sie nur in Form spätzeitlicher Kopien zu Sicht bekommen. So ist zum Beispiel eine Tragödie mit dem Titel *Orpheus* eines griechischen Dramendichters aus dem 5. Jahrhundert v. Chr. verlorengegangen. Und das berühmte klassische attische Relief mit der Darstellung von Orpheus und Eurydike als Paar ist nur in Form von römischen Kopien aus dem ersten Jahrhundert n. Chr. auf uns gekommen. Dessen ungeachtet sind wir in der Lage, von Stellung und Funktion Eurydikes in der Liebesgeschichte im Laufe der antiken Jahrhunderte im großen und ganzen uns ein schlüssiges Bild zu machen. Vor allem kann festgestellt werden, dass nach Zeugnis unserer Dokumente, Orpheus auch unabhängig von Eurydike die Unterwelt besucht hat. Dies ist nicht überraschend, da Orpheus eine Gestalt schamanistischen Ursprungs oder zumindest schamanistischen Charakters ist und eine Reise in die Unterwelt professionelles Zubehör dieses Berufes ist. Ebenso auch das Zurückbringen von toten Seelen aus dem Totenreich und dies ist nicht von Anfang an an eine bestimmte Person fixiert. Mit dem uns zur Verfügung stehenden Material ist die Annahme am besten zu vereinbaren, dass auch im Falle des Orpheus diese Fixierung auf eine bestimmte weibliche Person erst mit der Zeit erfolgt ist. Auch das ist feststellbar, dass das relative Gewicht dieser weiblichen Partnerin des Orpheus stufenweise zunahm. Mit einem Eigennamen bezeichnet kommt sie erst gute hundert Jahre nach der Zeit unserer ersten Dokumente vor, am äußersten Ende des 4. Jh.-s. Bis dahin figuriert sie nur als „des Orpheus Gattin“. Wir müssen erneut 300 Jahre warten, bis wir erfahren, im dem Gedicht Vergils über den Landbau, warum und auf welche Weise Eurydike in die Unterwelt gekommen ist. Mit einem weiteren wesentlichen Zug bereichert unser Wissen ein Mitglied der nachvergilischen Dichtergeneration, Ovid, in seinem Werke über die Wandlungen (*Metamorphoses*). Er erzählt auch schon die Geschichte der Eheschließung der beiden. Letztlich vergehen noch einmal vierhundert Jahre bis es Erwähnung findet, auf welche Weise es Orpheus eigentlich gelungen ist, Eurydike zu erobern, bei dem Mythographen Fulgentius, dem Vergil-Kommentator Servius und dem als Mythographus Vaticanus Nr.1 geführten Anonymus. Nach den erwähnten Au-

toren konnte Orpheus diesen seinen männlichen Erfolg natürlich dem Zauberklang seiner Musik verdanken, *sono citharae mulcens*, „mit dem Klang seiner Laute sie bezaubernd“ nach dem Wortlaut des Fulgentius-Textes (3, 10).

Die erste namentliche Erwähnung der Geliebten des Orpheus ist mit einer Überraschung verbunden. Der erste sichere Beleg findet sich im Werk des nicht sehr bekannten hellenistischen Dichters Hermesianax, der im Rahmen einer Aufzählung von Liebesabenteuern von Dichtern und Philosophen auch Orpheus 14 Zeilen widmet. Auf überraschende Weise trägt hier die geliebte Frau den Namen Agriope. Eurydike wird sie erstmals in einem Gedicht des zweiten Jahrhunderts v. Chr. genannt, das dem Hirtendichter Moschos zugeschrieben wird. Diese sonderbare Lage der Existenz von zwei verschiedenen Namen für dieselbe Person ist unserer Aufmerksamkeit wert.

A

Agriope

Die etymologische Bedeutung des Namens Agriope ist „die Wild-Sprechende“ oder „die Wild-Blickende“ bzw. „die mit dem wilden Gesicht“: Die erste Deutung ist sprachlich gut möglich, führt aber inhaltlich in eine Sackgasse. Denn die Welt der Toten ist eine Welt der Stille, eine prägende Eigenschaft der Toten die Unfähigkeit, zu Lebenden zu sprechen. In der Odyssee Homers müssen die toten Seelen zuerst Blut trinken, d. h. bis zu einem gewissen Grad sich ihres Totseins entledigen, um sprechen zu können. Die Bezeichnung der Toten in Rom ist *silentes*, „die Stillen“, *taciti manes*, „die schweigenden Seelen“, die Unterwelt „die Gegend des Taubseins“ *surda loca*. Kelten Galliens haben die Toten ohne Mund dargestellt. Dass das Sterben Verstummen bedeutet, wird von jedem Augenzeugen unmittelbar erlebt und ist zum Ausgangspunkt des Kultes „der letzten Worte“ geworden. So ist es kein Zufall, dass die akustische Deutung, so scheint es, seit mindestens 75 Jahren von niemandem mehr vertreten wird. Blicken, wenn auch nicht Sehen, können Tote, der Blick ihrer im Tode erstarrten Augen ist sogar ein besonders intensiver, ein böser, für die Lebenden unerträglicher Blick, weswegen die aufgesperrt gebliebenen toten Augenlider von den das Sterben Miterlebenden baldmöglichst geschlossen werden. Ebenso können Tote angeblickt werden, haben ein Gesicht, manchmal nicht weniger schrecklich als ihr Blick. Dementsprechend geht man heute allgemein mit Recht von der optischen Bedeutung des Namens aus. Ob man den Namensteil *-ope* dabei aktiv oder passiv deuten soll, spielt dabei eine untergeordnete Rolle. Einem anderen mit dieser Deutungsmöglichkeit verbundenen Problem kommt entscheidendes Gewichts zu, es ist ein altes, aber bis heute virulentes Problem.

Es war der berühmte dänische Archäologe, Georg Zoëga, dänischer Generalkonsul in Rom, Freund Thorvaldsens, und einer der Begründer der modernen Archäologie, der vor nunmehr fast 200 Jahren, 1808, eine Änderung der in allen Handschriften einmütig überlieferten Namensform Agriope in Argiope vorschlug, das Vertauschen von zwei Buchstaben also, eine Maßnahme typisch philologischen Charakters von einem Archäologen vorgeschlagen, die auch heute noch viele Anhänger hat, nicht zuletzt unter Philologen. Die Bedeutung des Namens in dieser Form wäre viel ansprechender, „die mit dem hellen Blick“, „die mit dem hellen Gesicht“ und entsprach gewiß in hervorragender Weise dem Zeitgeist der Entstehung des Vorschlags, der Epoche der Blütezeit des zweiten Humanismus. Trotz aller Popularität dieser Namensform in der wissenschaftlichen Literatur, ist es bis heute nicht gelungen, viele Argumente dafür ins Feld zu führen, und vor allem keine gewichtigen. Als Argument gilt zum Beispiel, dass die Mutter eines anderen mythischen Sängers aus Thrakien, des Thamyris, Argiope hieß. Doch ein Blick, ein Gesicht, ist per definitionem ambivalent, und dass eine mütterliche Gestalt, eine Muse einem Dichter ein gültiges Auge zuwendet, schließt keineswegs aus, dass eine andere, und sei es eine ähnliche, weibliche Gestalt in einem anderen Fall einem anderen Dichter gegenüber von der anderen naturgegebenen Alternative des Anblickens Gebrauch macht. Aber es besteht hier keine Notwendigkeit einer detaillierten Auseinandersetzung mit wenig gewichtigen Argumenten, da die Frage auf einer grundlegenden, auf einer prinzipiellen Ebene ihre Entscheidung findet. Angesichts der Einhelligkeit der Textüberlieferung, ist eine Änderung des Textes aus prinzipiellen Gründen nur dann zulässig, wenn der überlieferte Text sich als inhaltlich unmöglich erweist. Abgesehen davon, dass im gegebenen Fall schon das textkritische Prinzip der *lectio difficilior* die überlieferte Textform begünstigt. Vor allem ist also zu untersuchen, ob es irgendwelche inhaltliche Hindernisse dafür gibt, – und dieser Frage wende ich mich jetzt zu –, dass die tote Gattin des Orpheus als „wild blickende“, „wild gesichtige“ genannt und angesehen werde.

Es dürfte überflüssig sein, hier mit Beispielen die allbekannte Tatsache erhärten zu wollen, dass der Tod, die Toten, insbesondere Tote, die eine herausgehobene Rolle spielen sowie Totendämonen häufig in erschreckender Form erscheinen, dass der Tod, um mit Seneca zu sprechen „ein Bleichgesicht mit gierig bleckenden Zähnen“, *Mors avidis pallida dentibus ist (Herc. Fur. 555)*. Schon eher erwähnenswert ist, dass dieser erschreckende Charakter mit Vorliebe am Kopf sich zeigt. Aus dem Kopf der unterweltlichen Furien wachsen statt Haare Schlangen hervor. Der Fährmann am Eingang der Unterwelt, Charon, gemäß der vollständigen Form seines Namens *χαροπός* ist „der mit den funkelnden Augen“. Nicht er ist die einzige Unterweltsgestalt mit einem Schrecken erzeugenden Kopf und mit einem Namen, dessen Bildung an die des Namens

Agriope erinnert. Eine Unterweltsgöttin trägt den Namen Praxidike (vgl. Eurydike), welche in der Form eines bloßen erschreckend aussehenden Kopfes, ja Gesichtes dargestellt wurde. Eurynomos wird ein schwarzer Unterweltsdämon genannt, der mit bleckenden Zähnen auf dem Balg eines Geiers sitzt und das Fleisch der Toten auffrisst. Noch mehr Aufmerksamkeit verdient der Fall, wo von einer Gestalt mit einem schreckenerregenden Kopf die Rede ist, welche die Spuren eines aus der Unterwelt zurückkehrenden Helden verfolgt. Die Unterweltsfahrt des Odysseus endet mit einer Flucht, weil der Held befürchtet, dass die Königin der Unterwelt „das schreckliche Gorgonenhaupt ... aus dem Haus des Hades“ ihm nachschickt (Hom. *Odyss.* 11, 634 f.). In einem anderen Fall besitzt der aus der Unterwelt Zurückkehrende einen schrecklichen Kopf. Der tote Protesilaos ist das bei Lukian, der den Herr der Unterwelt dazu bewegen will, ihn für einen Tag in die Oberwelt zu seiner geliebten Gattin zurückkehren zu lassen. Protesilaos beruft sich auf Eurydike als Präzedenzfall. Hades versucht ihn von seiner Bitte mit folgendem Argument abzubringen: „In deinem jetzigen Zustand möchtest du, als kahler und hässlicher Schädel vor deine schöne junge Gattin treten? Was denkst du, wie wird sie dich empfangen, da sie dich nicht einmal erkennen wird? Ich bin mir sicher, dass sie vor dir erschrocken fliehen wird“ (*Dialog. Mort.* 28/23/ 426-429). Es ist zuletzt nicht überflüssig, auf zwei außereuropäische und nachantike Parallelen hinzuweisen. Nach einer im Kreise der nordamerikanischen Navajo –Indianer aufgezeichneten Erzählung einschlägigen Typs entzündet der dortige „Orpheus“ trotz eines entsprechenden Verbots ein Feuer in der Unterwelt, wodurch seine gestorbene Frau, die er in die Unterwelt zurückholen möchte, als in Lumpen gehülltes Skelett sichtbar wird, worauf der indianische Orpheus von Schrecken ergriffen in die Oberwelt zurückrennt (*Hultkrantz* 133). In einer japanischen Legende folgt „Orpheus“ seiner verstorbenen Frau in die Unterwelt nach. Hier ist es ihm verboten, auf seine Frau zu blicken. In seiner Ungeduld entzündet er aber eine Fackel und erblickt so seine Frau in Form einer schrecklichen, in Verwesung begriffenen Leiche. Erschrocken flieht er aus der Unterwelt (*Hultkrantz* 193).

In Anbetracht all dieser Fälle kann festgestellt werden, dass es keinen Grund gibt in Zweifel zu ziehen, dass Agriope, „die wild Blickende“, „die Wildgesichtige“ ein echter, keiner Änderung bedürftiger Name für die Frau des griechischen Orpheus war.

Was kann aber die Funktion dieses Namens und des in ihm zum Ausdruck kommenden Inhalts in der Struktur der Erzählung gewesen sein? Heute ist es eine allgemein akzeptierte Erkenntnis, dass das von den Herrschern der Unterwelt dem Orpheus auferlegte Verbot, nicht zurückzublicken, keine zufällig ausgewählte Möglichkeit war, ihn auf die Probe zu stellen, sondern sich gesetzmäßig aus der Natur der Verbindung zwischen Sterblichen und Gestorbenen ergab.

Sterblichen war es verboten, in die Sphäre des Todes zu blicken, da damit die Gefahr verbunden war, dass diese Sphäre auch sie in ihren Bann zieht, zu Toten werden lässt. Aus dem Kreis der griechischen und römischen Kultur können sehr viele Daten zum Beweis dieser Anschauung angeführt werden, aber nicht nur von dort. Das berühmteste Beispiel dafür ist vielleicht der Fall der Frau Lots aus dem Alten Testament, die zur Salzsäule erstarrt ist, weil sie auf die in Regen von Feuer und Schwefel in den Tod versinkenden Städte Sodom und Gomorra zurückgeblickt hat (1.Mos. 19, 24-26). Dem antiken Menschen war es verboten zurückzublicken beim Darbringen eines Totenopfers, beim Aufsuchen eines Grabes, auch im Leichenzug; den Scheiterhaufen einer zu verbrennenden Leiche musste man mit dem Rücken zum Scheiterhaufen und mit nach hinten gestrecktem Arm d.h. ohne das Totengerüst anzublicken anzünden usw. usw. Die Vorschrift für Orpheus, beim Verlassen der Unterwelt nicht zurückzublicken, erklärt sich auf natürliche Weise als konkreter Anwendungsfall dieses allgemeinen Verbotssystems. Orpheus verstößt gegen diese Vorschrift allerdings nicht, um die Unterwelt als solche anzuschauen, sondern es ist die Gestalt seiner Geliebten, die seine Blicke auf sich zieht. Und sein Frevel geschieht schon ganz an der Grenze zur Oberwelt, wo Eurydike zwar noch unmittelbar hinter seinem Rücken sichtbar ist, die Welt der Toten allgemein aber nur noch in der fernen Dämmerung schemenhaft erscheint. Eurydike allein ist im Zentrum seines Blickfeldes, sie allein sieht er mit voller möglicher Intensität. Wenn der Sinn des ihn bindenden Verbots der ist, ihn vom Erblicken von etwas Schrecklichem abzuhalten, so muß in erster Linie Eurydike selbst dieses Schreckliche gewesen sein. Der im Namen Agriope zum Ausdruck kommende Aspekt ihres Wesens wird dieser Sachlage gerecht. Und er allein. Denn ein hell strahlendes Gesicht, ein hell leuchtendes Auge, eine Agriope kann nichts schreckliches sein, überstrahlt auch die ganze Düsternis der infernaln Umgebung und macht somit das ganze Verbot grundlos, die ganze Geschichte weitgehend unverständlich. Sie in den Text des Hermesianax willkürlich einzusetzen ist nicht nur unnötig, sondern versperrt den Weg zu wichtigen weiteren Erkenntnissen.

B

Eurydike

Der Name Eurydike ist zusammengesetzt aus dem Adjektiv *eurys*, das „weit“, „breit“ bedeutet und aus dem Hauptwort *dike* mit der Bedeutung „Gerechtigkeit“, „Gesetz“ als objektiver Tatbestand oder „Rechtsprechung“, „Richterspruch“ als subjektive Tätigkeit. Eurydike wäre demnach die Vertreterin, die Verkörperung einer im weiten Kreise gültigen Gerechtigkeit oder eines solchen

Gesetzes beziehungsweise einer einen weiten Kreis betreffenden Rechtsprechung. Die letztere Bedeutung dient als Grundlage für die Theorie, die in Eurydike eine ursprüngliche Königin der Unterwelt sieht. Diese Schlussfolgerung ergab sich aus dem Umstand, dass es in der Unterwelt ein Gerichtsverfahren gab und ferner daraus, dass dieses Richten in erster Linie eine Funktion der Herren der Unterwelt war. Soviel ist jedenfalls Tatsache, dass der Name Eurydike imperialen Charakter hatte, dass diesen Namen Herrscherinnen getragen haben, in der historischen Wirklichkeit ebenso wie in der Welt der Sage. So nannte man die Mutter des makedonischen Königs Philipps des Zweiten, die Großmutter Alexanders des Großen, außerdem die erste sowie die letzte Frau von Philipp und eine seiner Enkelinnen. Alle diese Frauen waren Gattinnen von Königen, waren durch ausgeprägtes Streben nach Macht gekennzeichnet, viele von ihnen nahmen Eurydike als Zweitnahme an, mitunter aus Anlaß ihrer Eheschließung. Aber auch die Eurydiken des Mythos und der Sage waren Gattinnen oder Töchter von Herrschern, etwa zehn an der Zahl, darunter die Ehefrauen von Nestor, Aeneas sowie des aus der Antigone-Tragödie wohlbekannten Kreon. Die zwei letzten Beispiele sind besonders lehrreich. Die etymologische Bedeutung des Namens Kreon ist nämlich „der Herrscher“, die Frau des Aeneas aber wird in der allgemeinen Tradition Kreousa d. h. „die Herrscherin“ genannt. Demgegenüber gibt es keinen konkreten Anhaltspunkt dafür, dass die tote Ehefrau des Orpheus irgendetwas mit unterweltlicher Rechtsprechung zu tun gehabt hätte. Umso mehr aber dafür, dass ihre Existenz eine Dike als objektiven Tatbestand, als allgemein gültiges, weithin herrschendes Gesetz versinnbildlicht, wie berühmte Forscher dies schon erkannt haben. Schon Platon vertrat die Ansicht, dass das Scheitern des Orpheus nicht auf göttliche Willkür zurückzuführen ist, sondern das Schicksal Eurydikes die Gültigkeit eines göttlichen Prinzips darstellt. In seinem Dialog mit dem Titel „Symposion oder über die Liebe“ vergleicht ein Dialogpartner den Fall der Eurydike mit dem Fall einer anderen Frau, der Alkestis, welche ihren toten Ehemann mit Erfolg aus der Unterwelt zurückgeholt hat. Der Grund für den Erfolg der Alkestis war nach Platon, dass sie bereit war, selbst den Platz ihres Ehemannes in der Welt der Toten einzunehmen. „Orpheus aber“ – schreibt Platon – ... „haben die Götter unverrichteter Dinge aus dem Hades weggeschickt; sie haben ihm nur ein Schattenbild der Frau gezeigt, deretwegen er gekommen war, sie selbst aber haben sie ihm nicht herausgegeben, weil ... er nicht den Mut hatte aus Liebe den Tod auf sich zu nehmen, wie es Alkestis tat, sondern mit allen Mitteln darum bemüht war, lebend in den Hades zu kommen“ (179 d). Die Götter haben also nach Platon Orpheus aus prinzipiellen Gründen scheitern lassen. Das Prinzip, dem sie Gültigkeit verschaffen, bestand nach dem Dialogpartner Phaidros in Platons Werk offensichtlich darin, dass ein Tod nur im Austausch mit einem

anderen Tod ungeschehen gemacht werden soll, die Tatsache des Todes bleibt unveränderbar, nur sein Subjekt ist austauschbar. Eurydike kann deswegen nicht in die Oberwelt gelangen, weil in ihrem Fall eine Tote ohne jede Kompensation in ihrem vollen Totsein ihre vorausbestimmte Stelle in der Unterwelt leer zurücklassen würde. Auf diese Weise wird ihr Schicksal zum *exemplum*, zur Personifikation eines Prinzips, einer Gesetzmäßigkeit, einer allgemeinen *dike* im objektiven Sinn, einer *eureia dike*. Ob der von Phaidros behauptete konkrete Inhalt dieser Dike seine eigene Interpretation ist oder aber Traditions-gut, steht hier nicht zur Debatte, nur die Tatsache des Vorhandenseins einer Dike an sich in der Person Eurydikes ist relevant. Dies ist keineswegs überraschend. Denn schon für vorplatonische Philosophen, für Anaximander im 6. Jahrhundert oder um etwa 50 Jahre später für Heraklit war Dike ein kosmisches Prinzip, die Gesetzmäßigkeit, nach der die Natur funktioniert. In einem orphischen Hymnus zum Lobe der Natur, der Physis, sind solche Ausdrücke zu lesen: „Oh Natur ... Du Herrin ... Du Herrscherin über alles ... in der Dunkelheit der Nacht wohnend ...alles unterhaltende junge Frau ... *autarkeia, dike* (das heißt = sich selbst genügendes Sein, Gesetz)“. Worin die Gesetzmäßigkeit, welche in Person und Schicksal Eurydikes ihre Gestalt fand, genau besteht, wird später zu klären sein.

C

Das Phänomen der Zweinamigkeit

Was ist der Sinn des Vorhandenseins von zwei Namen für eine Person? Warum nennt man Agriope auch Eurydike? Es gibt keinen sicheren Anhaltspunkt für die gelegentlich geäußerte Hypothese, dass unsere Heldin in Eleusis, am Sitz der berühmten Mysterien den Namen Argiope getragen, in Süditalien aber Eurydike geheißen hätte. Nicht weniger unsicher ist der Versuch, die beiden Namen in eine zeitliche Abfolge zu ordnen: Agriope oder Argiope wäre der ältere, Eurydike der neuere Name. Demgegenüber ist es eine sichere Tatsache, dass die Gattin des Orpheus nicht das einzige Unterweltswesen mit zwei Namen war. Unter zwei Namen ist selbst der Herr der Unterwelt bekannt, Hades, zugleich auch Pluton genannt, ebenso seine Frau, die Herrin der Unterwelt, die neben ihrem Namen Persephone auch als Kore bezeichnet wird. Das beste Beispiel dafür sind vielleicht die Erinyes, die zugleich auch Eumenides heißen. In dieser Gesellschaft ist eine Agriope, die zugleich auch Eurydike ist, keineswegs fehl am Platze. Lehrreich ist die innere Struktur dieser Namensdoppelung, die in allen angeführten Beispielen ähnlich ist: ein Name eher negativen Inhalts wird mit einem Namen eher positiven Inhalts kombiniert. Die gängige Etymo-

logie des Namens Hades, „der Unsichtbare“, ist nicht unumstritten. Es wäre auf jeden Fall eine gefährliche Unsichtbarkeit, die Unsichtbarkeit eines Feindes im Hinterhalt. Unabhängig aber von der Etymologie tritt der Gott unter diesem Namen tatsächlich als ein solcher unsichtbarer Feind, mit einer Tarnkappe, auf (Apollodor 1,2,1). Und mit diesem Namen werden solche Attribute verbunden wie „grausam“, „verhasst“. Unbestritten ist die Bedeutung seines anderen Namens Pluton „der Reiche“, „der Reichtum Spendende“. Er verweist auf den positiven Aspekt desselben Gottes, auf den Besitzer der Schätze der Mutter Erde, den Hüter des Wachstums und Gedeihens der Pflanzen der Erde, den man mit dem Füllhorn im Arm dargestellt hat. Der Name Persephone wird für prähellen gehalten, aber als solcher häufig im Sinne von „Todesgöttin“, „Todesdämon“ oder ähnliches gedeutet. Eine innergriechische etymologische Ableitung aus *pertho* = „vernichten“ und *phonos* „Mord“ im Sinne von „die durch Tod Vernichtende“ wäre sprachlich korrekt. Auf der anderen Seite ist sie als Kore die „Blühende Jungfrau“, Tochter der Muttergöttin Demeter, bei der sie jedes Jahr den Frühling und den Sommer auf der Oberwelt verbringt, bevor sie in die Unterwelt für den Herbst und Winter zurückkehrt. Sie wird mit gutem Recht als die anthropomorphe Ausdrucksform der jährlich sich erneuernden Natur gedeutet. Die Erinyes, auf lateinisch Furiae sind in beiden Kulturen die Unterweltdämonen der Rache, ihre Namen bedeuten „die Zornigen“, die „Wütenden“, gleichzeitig sind sie aber auch als Eumenides „die Wohlwollenden“ genannt, Vertreterinnen des guten Willens der Freigiebigkeit, welcher für die Fruchtbarkeit der Erde sorgt.

Alle diese Zweiheiten sind tief im Wesen des Jenseits verwurzelt. Denn diese jenseitige Welt selbst als Ganzes ist von doppelter Natur. Als Unterwelt im Schoße der Mutter Erde ist sie nicht nur der vom Schicksal für die Toten bestimmte Aufenthaltsort, sondern zugleich der Entstehungsort der von der Mutter Erde für ein oberweltliches Leben vorgesehener Wesen. Diese zwei Aspekte spiegeln sich in der einerseits vernichtenden, andererseits Leben fördernden Doppelnatur und den Doppelnamen des Hades, der Persephone, der Erinyen. In dieses Muster ordnen sich gewissermaßen auch die zwei Zustände und die zwei Namen der Agriope – Eurydike ein, wobei eine besondere Nähe zu Persephone – Kore festzustellen ist. In beiden Fällen drückt ein Name ein Sosein, eine Eigenschaft aus, der andere eine Funktion, den Charakter, eine blühende Jungfrau (Kore) / eine Tote (Agriope) zu sein einerseits, eine Tätigkeit der Vernichtung auszuüben (Persephone) / für die Aufrechterhaltung eines kosmischen Gesetzes zu sorgen (Eurydike) andererseits. Nur sind die positiven und negativen Vorzeichen in beiden Fällen, wie man sieht, umgekehrt zugeordnet. Die Besonderheit der Paarung Agriope – Eurydike innerhalb dieses Rahmens besteht ferner darin, dass Agriope zwar eindeutig der Seite des Todes zugeordnet ist, Eurydike aber

nicht so einfach und durchsichtig für ein Hervorbringen von Leben steht. Das Positive, das in diesem Namen zum Ausdruck kommt, besteht in dem Hinweis auf eine Gesetzmäßigkeit, welche die Ordnung und damit das Fortbestehen des Kosmos sichert (*-dike*), und zusätzlich in dem Hinweis, dass die Gestalt nicht im Bereich des Todes verharret, sondern darüber hinausgreifend auf den ganzen Kosmos, auch auf den Bereich des Lebens bezogen ist (*eury-*). Ihre Grundkoordinate ist die Grenze zwischen Tod und Leben, ihre zwei Aspekte spiegeln die zwei Möglichkeiten gegenüber dieser Grenze wider: Agriope ist die Seinsform des Zurückbleibens vor dieser als unüberwindlich geltenden Grenze auf der Seite des Todes, Eurydike die Personifikation des Hinausgreifens über diese Grenze, das Umfassen neben dem Bereich des Todes auch des Bereichs des Lebens, das Herrschen über die doppelgestaltige Welt als ein einheitliches Ganzes. Das ist zugleich das Kernproblem unserer Geschichte: Das Problem, dass die reale Möglichkeit zwar gegeben ist, dass die Geliebte die Grenze vom Tod zum Leben überschreiten könnte, sie aber andererseits hinter dieser Grenze auf der Seite des Todes trotzdem zurückbleibt. Die Untersuchung der zwei Namen führt auf diese Weise letztlich dazu, das Verhältnis der toten Geliebten zu dieser Grenze genauer in Augenschein nehmen zu müssen.

III

Die Frau mit zwei Namen zwischen zwei Welten: Das athenische Relief

Als klassische Darstellung der Szene „Eurydike an der Grenze zwischen Tod und Leben“ gilt das vorher schon erwähnte athenische Relief, das Zoëga den Anlaß bot, die Namensänderung im Hermesianax-Text vorzunehmen und für Rilke sein berühmtes Gedicht „Orpheus, Eurydike, Hermes“ zu verfassen. Die junge Frau steht hier im Mittelpunkt zwischen Hermes auf ihrer rechten, und Orpheus auf ihrer linken Seite. Es ist unbestritten, dass der Charakter eines Psychopompos, eines „Seelenführers“, des professionellen göttlichen Grenzgängers zwischen Leben und Tod, mit der Zuständigkeit, die toten Seelen vom einen Bereich in den anderen hinab bzw. hinaufzuführen eine dominante Eigenschaft der Gestalt des Hermes war. Ebenso unbestritten ist, dass Orpheus nach der Tradition versucht hat, Eurydike über diese Grenze zu führen. So ist es gut verständlich, dass nach der heute weit überwiegenden Auffassung auf dem Relief eine Grenzszenen im konkreten Sinne zu sehen ist und zwar die Darstellung des Augenblicks als Hermes den rechten Arm der Eurydike ergreift, um sie in die Unterwelt zurückzuführen, nachdem Orpheus mit Eurydike bis an die Grenze zur Oberwelt gelangt ist, im letzten Augenblick aber seine Augen nicht mehr

beherrschen konnte und so sich jetzt von Eurydike endgültig verabschieden muß. Aber auch von dieser herrschenden Deutung abweichende, zum Teil ältere, Interpretationen gehen davon aus, dass wir es mit der Darstellung einer Szene zu tun haben, die im engeren oder weiteren Sinne auf die besagte Grenze bezogen ist. So die Ansicht, dass auf dem Relief der erste Abschied der Eheleute zu sehen wäre, unmittelbar nach dem Tod der jungen Frau. Zumindest ideell ist die Grenze unmittelbar präsent auch in der dritten vorgebrachten Erklärung, die in dem Bild die Darstellung des Moments sehen möchte, als Hermes in der Unterwelt dem Orpheus dessen Frau übergibt, damit Orpheus sie über die Grenze zur Oberwelt führe.

Es gibt jedoch noch eine weitere Auslegung des Reliefs, die neueste und aktuellste, nach welcher unsere Szene gar nichts mehr mit der Grenze zu tun hätte, sondern die Darstellung der zweiten Eheschließung von Orpheus und Eurydike wäre nach ihrer geglückten Rückkehr aus der Unterwelt (*L.-A Touchette*, Archäologischer Anzeiger 1990, 77 ff.). Da diese Deutung die Verbindung von Eurydike mit der noch zu überwindenden Grenze zwischen Tod und Leben nicht mehr enthält, – eine essentielle Grundlage unseres Gedankengangs –, diese Verbindung vielmehr als nicht mehr aktuelle Vergangenheit eliminiert, ist es unvermeidlich, vor jeder Weiterführung unserer Analyse diese These auf ihre Richtigkeit in aller gebotenen Kürze zu prüfen.

Sie baut auf zwei Hauptgrundlagen auf: Auf der Analyse vorvergilischer literarischer Texte einerseits, auf der Interpretation der Gesten der dargestellten Figuren mit Hilfe archäologischen Vergleichsmaterials andererseits.

Ihre Textuntersuchungen führen zum Schluß, dass eine Variante, welche die Rückführung Eurydikes aus der Unterwelt durch Orpheus scheitern ließ, vor Vergil nicht existierte, diese eine Erfindung des Dichters der *Georgica* sei und das Relief auf diese Weise schon aus chronologischen Gründen nicht die Darstellung eines Abschieds nach dem frevelhaften Zurückblicken sein könne.

Kein antiker Text enthält eine Schilderung *expressis verbis* darüber, wie Orpheus mit Eurydike die Grenze zur Oberwelt glücklich überschritten hätte, erst recht nicht etwa darüber, wie sie nach der Rückkehr von den Toten glücklich miteinander gelebt hätten, im Stile etwa „Und so lebten sie glücklich miteinander, bis sie nicht gestorben sind“. Auf der anderen Seite ergibt sich aber die Folgerung, dass eine positive Version existiert haben muß indirekt, aus der sorgfältigen Analyse bestimmter Texte, einer Analyse, die höchste Ansprüche an die philologische Kunst stellt, hier aber nicht im einzelnen darstellbar ist. Ich muß mich diesbezüglich mit einem einzigen Beispiel allgemeinen Charakters begnügen. Diodoros aus Sizilien, ein Zeitgenosse Caesars schreibt über das unterirdische Unternehmen des Orpheus Folgendes: „Seine Liebe zu seiner Frau veranlasste ihn zu einer unglaublich mutigen Tat, zum Hinabsteigen in die Un-

terwelt. Dort hat er mit seinem wunderbaren Gesang die Seele der Proserpina verzaubert und sie dazu gebracht, ihm behilflich zu sein im Erfüllen seines großen Wunsches, im Heraufführen seiner toten Frau aus dem Hades, gleich dem Dionysos. Von Dionysos nämlich erzählen die Mythen, dass er seine Mutter Semele aus der Unterwelt heraufgeholt habe, sie der Unsterblichkeit teilhaftig werden ließ und ihren Namen in Thyone änderte“ (4, 25, 4). Eine andere Quelle berichtet, dass der Gott Semele in den Himmel brachte (Apollodor 3, 5, 3). Hier macht es der Vergleich mit der Tat des Dionysos glaubhaft, dass Diodoros das Unternehmen des Orpheus, Eurydike aus der Unterwelt zu holen als eine gänzlich erfolgreiche Aktion kannte. Denn die Parallele verlöre ihren Sinn, wenn Semele letztendlich auf den hohen Olymp gelangt wäre, ihre Parallelgestalt Eurydike aber in der Unterwelt zurückgeblieben wäre. Nicht viele der von Touchette – und einigen Vorgängern – in diesem positiven Sinne ausgelegten Texte erlauben eine solche Schlussfolgerung. Im Gegenteil. Die meisten dieser Deutungen beruhen auf methodologischen Fehlern, indem sie weder den Kontext beachten, in welchem die Erwähnungen der Geschichte stehen, noch die eigenartige innere Struktur der Geschichte selbst. Die Geschichte der Rückführung in ihrer vollen, klassisch gewordenen Form ist nämlich aus zwei deutlich unterschiedenen Teilen zusammengesetzt, die Geschichte eines Erfolgs der erste Teil, die eines Scheiterns der zweite, von musikalischem Geschehen beherrscht der erste, von optischem Tun der zweite. Da nun die Geschichte meistens als Beweis der unwiderstehlichen Zauberkraft aufgeführt wird, die von der Musik des Orpheus ausging, findet sein Scheitern, dass nichts mit Musik zu tun hat, keine Beeinträchtigung seiner musikalischen Leistung bedeutet, keine Erwähnung, weil es nicht zum Thema gehört, sondern es wird nur festgestellt, dass seine Musik selbst über die Herrscher der Unterwelt Macht gewonnen hat, so dass er seine Geliebte aus der Unterwelt holen konnte. Was er auch tatsächlich tat. Dass er mit ihr nur bis an die Grenze der Oberwelt gelangt ist, nicht aber auf die Oberwelt selbst, und das aus nichtmusikalischen Gründen, tut nichts zur Sache, der Hinweis darauf wäre nicht nur überflüssig, sondern kontraproduktiv. Solche Textstellen lassen die Frage des Enderfolgs also letztlich offen, sind hinsichtlich des Problems des positiven oder negativen Ausgangs neutral. Diejenigen, die sie als Beweis für einen positiven letztlichen Erfolg werten, verkennen die wahre Funktion eines Schweigens der Erzähler. Es ist kein Zufall, dass höchst kompetente Kenner der Materie sogar der Meinung sind, eine positive Version der Geschichte habe es überhaupt nicht gegeben (*K. Ziegler, H. J. Rose*) beziehungsweise, dass es dafür überhaupt keine Beweise existieren (*F. Graf*). Mit dem vorhin Gesagten entfällt auf jeden Fall die aus der Textinterpretation gewonnene Grundlage für die These Touchette's. Hinzukommt noch, dass sie die schon zitierte Platon-Stelle, die bereits Jahrhunderte vor Vergil ex-

pressis verbis vom Scheitern der Aktion des Orpheus berichtet, fast ohne jegliches Argument beiseite schiebt. Die *Auslegung* der Geschichte an der zitierten Stelle des Symposions mag Platons eigene Erfindung sein; dass die negative Geschichte selbst, die er auf eigenwillige Weise interpretiert, Traditionsgut ist, lässt sich bei genauem Hinsehen nicht verkennen.

Was die Interpretation der charakteristischen Gesten der einzelnen Gestalten auf dem Monument im Sinne von typischen Gebärden eines Hochzeitsgeschehens betrifft, handelt es sich um Körperhaltungen allgemeinerer Art, die zwar bei Anwendung auf einen Heiratsakt einen speziellen auf diese Situation bezogenen konkreten Inhalt haben können, aber auch viele andere Möglichkeiten der konkretisierten Verwendung mit speziellem Inhalt in anderen speziellen Situationen in sich enthalten. So genügt es nicht, Parallelen für die Verwendung solcher Gesten in anderen Heiratsszenen anzuführen; es wäre darzulegen, dass sie nur in Heiratsszenen vorkommen. Solche Beweise der Ausschließlichkeit unterbleiben. Hermes fasst die Hand Eurydikes: Diese Geste der Besitzergreifung kann die Gebärde des Brautführers sein, der die Braut ihrem Bräutigam zuführt, aber ebenso gut auch die des Seelenführers, der die tote Gattin dem erfolgreichen noch lebenden Sänger in der Unterwelt zuführt oder gar des Seelenführers, der von der Frau Besitz ergreift, um sie zur Strafe in den Hades zurückzuführen. Eurydike legt ihre Hand auf die Schulter des Orpheus und Orpheus seine auf diese Hand Eurydikes: Gesten der Zusammengehörigkeit bei der Begegnung von Braut und Bräutigam, aber ebenso möglicher Ausdruck der erneuerten Zusammengehörigkeit bei der Wiederbegegnung von Mann und Frau nach der Trennung durch den Tod und vor Aufbruch aus der Unterwelt oder gar letzter Ausdruck der Verbundenheit vor der erzwungenen erneuten Rückkehr der Frau in den Tod. Orpheus hebt den Schleier Eurydikes: Eine Geste des Aufdeckens von zuvor verborgener Körperlichkeit, eine Gebärde des „Erkennens“, zweifelsohne ein wichtiger Teil des Hochzeitsritus, (aber auch anderer kultureller Handlungen); eine Entschleierung kann jedoch auch der Absicht einer Identitätsfeststellung dienen bei einer Neubeggnung in der Unterwelt mit einer nicht mehr ganz toten und noch nicht ganz lebenden Frau oder gar die Geste eines letzten In-Augenschein-Nehmens bei einer erzwungenen letzten Trennung sein. Es gibt aber auch Gesten, und das dürfte entscheidend sein, die mit der Annahme einer Heiratsszene schlechthin unvereinbar sind. Das Wesen der Reliefdarstellung besteht aus einer eigenartigen Mischung von Nähe und Distanz, von Begegnung und Trennung; die höchst kunstvolle Erfassung und Verewigung des flüchtigen Augenblicks des Zusammentreffens dieser Momente der Gegensätzlichkeit bildet nicht den unwichtigsten Grund dafür, dass dieses Relief als eines der schönsten antiken Reliefdarstellungen gilt. Orpheus und Eurydike sind einander nur im Dreiviertelmaß zugewandt, das eine Bein hat noch

nicht einen festen Standpunkt gewonnen. Auch ihre Gesichter sind einander nicht gänzlich zugewandt; sie schauen einander zwar an, aber nicht in die Augen. Hermes steht hinter dem Rücken Eurydikes, weiter weg von ihr als Orpheus, schaut nur als Betrachter der Begegnung zu. Er hält die Hand Eurydikes fest, und diese Hand Eurydikes wird auch durch einen Teil der Kleidung des Gottes festgehalten. Hinzukommt, dass dasselbe eine noch nicht ganz fest stehende Bein des Hermes wie der Eurydike in derselben Haltung verharrt: beide sind schon bei Orpheus angekommen, aber noch nicht ganz, endgültig. Das nicht fest auftretende eine Bein des Orpheus zeigt eine ganz andere Form. Alle diese Momente der Zurückhaltung, des Nicht-Restlos-Zusammentreffens, ergeben bei der angenommenen Szene einer zweiten Hochzeit keinen Sinn. Die zurückhaltende Kopfstellung und Augenhaltung Eurydikes wird z. B. zwar als typischer Ausdruck der schamhaften Sittsamkeit einer unberührten Jungfrau vor der Hochzeitsnacht erklärt, kann das aber das charakteristische Benehmen einer schon längst verheirateten Frau sein bei der Wiederholung ihrer schon einmal erlebten Hochzeitsnacht? Ist überhaupt eine erneute Eheschließung einer Ehefrau mit dem Mann, mit dem sie gültig verheiratet ist, denkbar? Ihre erfolgreiche Rückkehr unter die Lebenden bedeutet ja eine *restitutio in statum integrum quo ante*. Aber auch Orpheus zeigt dieselbe Kopf- und Augenhaltung, und die kann nicht auf diese Weise erklärt werden, eine Erklärung wird auch überhaupt nicht versucht. Beide Ehepartner haben einen traurigen Gesichtsausdruck, und dieser passt gar nicht zum Freudenfest eines Hochzeitstages. Auch sonst gibt es keinen Hinweis auf Glück und Freude. Gerade im Falle einer Rückkehr aus dem Tod zu einem solchen Freudenfest würde man eine triumphale Stimmung erwarten, wovon absolut keine Spur vorhanden ist. Dagegen versteht sich ein traurig besorgter Gesichtsausdruck von selbst, wenn die Szene den erzwungenen Abschied nach dem frevelhaften Zurückblicken darstellen soll, aber auch wenn wir das Bild des ersten Zusammentreffens in der Unterwelt vor Betreten des in die Oberwelt führenden Weges vor uns haben sollten: Gerade in einem solchen Augenblick kann der Schmerz über die lange Trennung nachträglich zum Ausdruck kommen, oder die Besorgnis über den noch bevorstehenden schwierigen Weg bis zur endgültigen Überschreitung der Grenze zu der Welt der Lebenden.

Noch weitere mögliche Argumente gegen die These der erneuten Eheschließung hier alle aufzählen zu wollen dürfte unnötig und für ein zügiges Fortführen unserer Untersuchung hinderlich sein. Auf eine wichtige Einzelheit, auf die Anwesenheit von Hermes muß trotzdem noch kurz eingegangen werden, da er ausschließlich in dieser Darstellung unserer Geschichte vorkommt, sei es als nur hier übriggebliebene Spur einer sonst versunkenen Tradition, sei es als per-

sönliche Hinzufügung des Künstlers, um die Vorstellung des Hinausführens aus der Unterwelt symbolisch zu personifizieren.

Auf Grund des Vorgetragenen kann die Gesamtszene nicht als Bild einer Eheschließung gedeutet werden, nicht einmal als einfache Zusammenführung nach vollendetem Aufstieg, sondern entweder als Darstellung eines ersten Zusammentreffens zwischen Orpheus und Eurydike noch in der Unterwelt vor Beginn des Aufstiegs mit offenem Ende oder des Scheiterns dieses Aufstiegs am Ende der Reise. Dies sind genau die zwei Möglichkeiten, die auch der Großteil der Texte bietet. Die Funktion, in der Hermes auf dem Relief auftritt ist also in jedem Fall die des Totenführers. Es sei nur nebenbei bemerkt, dass er dies selbst dann im Grunde wäre, wenn es sich um eine Eheschließung als Abschluß des Abenteuers handeln würde. Denn er träte als Brautführer nur als krönender Abschluß seiner Tätigkeit als Psychopompos auf. Er hätte ja die Braut zur Eheschließung aus der Unterwelt herbeigeholt. Er wäre nicht Brautführer statt Seelenführer, sondern träte als Seelenführer zusätzlich in der Maske eines Brautführers für kurze Zeit auf.

Warum glaubte man aber neben Orpheus auch Hermes eine Rolle im Heraufführen Eurydikes zuweisen zu müssen, wo doch die Herrscher der Unterwelt dem Sänger schon die Erlaubnis dafür gegeben haben und nach allen Texten Orpheus allein diese Aufgabe auf sich nahm? Dabei ist zu beachten, dass das Hinabführen oder Heraufführen einer Frau durch Hermes auch sonst bezeugt ist, auf einem athenischen Grabdenkmal, das nicht nur hinsichtlich seines Fundortes, sondern auch nach seiner Entstehungszeit mit dem Orpheus-Relief übereinstimmt. Ferner auf einer Darstellung einer Tempelsäule in Ephesos sowie auf drei weiteren Monumenten aus der römischen Kaiserzeit (LIMC s. v. Alkestis nr. 60-64). Was für eine Szene auf diesen weiteren Monumenten jeweils abgebildet ist, bleibt umstritten. Sie bestätigen auf jeden Fall das Gewicht der Seelenführerrolle des Hermes insbesondere in Verbindung mit toten Frauen, ergeben aber keinen Anhaltspunkt für eine Antwort auf die oben aufgeworfene Frage. Aussichtsreicher ist in dieser Hinsicht ein literarischer Text, die vorhin schon erwähnte Unterhaltung zwischen Protesilaos und den Herrschern der Unterwelt in Lukians „Zwiegespräche der Toten“. Nachdem Hades den zu seiner noch lebenden jungen Frau zurückkehren wollenden toten Protesilaos, der sich auf das Beispiel Eurydikes berief, darauf hingewiesen hatte, dass er nur mit dem Äußeren einer erschreckend hässlichen Leiche zu seiner Frau zurückkehren könnte, beendet ein Vorschlag Persephones die Auseinandersetzung, die Folgendes sagt: „Nun denn, mein lieber Mann, dann musst Du hier Abhilfe schaffen. Du sollst Hermes die Anweisung erteilen, er möge den Protesilaos mit seinem Zauberstab berühren, sobald er im Licht ankommt und aus ihm wieder einen so hübschen jungen Mann machen, der er war als er das Brautgemach

verlassen hat“. Hades gehorcht und gibt Hermes folgenden Befehl. „Da Persephone es vorschlägt, führe Protesilaos hinauf und mach aus ihm wieder einen Bräutigam!“ (27,2,6 ff.).

Von den hier erwähnten zwei Aufgaben des Hermes kann Orpheus allenfalls die eine übernehmen, das Hinaufführen selbst, und tut dies auch nach all unseren Quellen. Die andere, die nach der Natur der Dinge auch unerlässlich ist, die Umwandlung einer toten Seele in einen lebenden Körper, bliebe unerledigt, weil sie kein Mensch, und sei er ein noch so begnadeter musikalischer Zauberkünstler, erfüllen kann, nur ein Gott, insbesondere Hermes, zu dessen speziellen Kompetenzen es gehört. Eine tote Seele hat nämlich nach antiker Auffassung keine körperliche Substanz, ist nur ein Abbild der alltäglichen Gestalt des einstigen lebenden Menschen, erzeugt durch Luft- und Lichteffekte, eine Fata Morgana, ein Schattenbild, das im Lichte der Oberwelt sich notwendigerweise in Nichts auflösen mußte. Diesen Unterschied meint Platon an der zitierten Stelle des Symposions, wenn er sagt, dass die Götter dem Orpheus nur das Erscheinungsbild (phasma) der Eurydike gezeigt haben, nicht sie selbst ihm gegeben haben. Ausführlicher formuliert: sie haben ihm das optische Scheinbild mitgegeben, das bei der Ankunft im Licht der Oberwelt sich automatisch in Nichts aufgelöst hat, nicht Eurydike in körperlicher Substanz ihm zurückgegeben. Diese Vorstellung bildet den Inhalt auch des Vergleichs, mit dem Vergil das Zurücksinken Eurydikes in die Unterwelt verdeutlicht: „sie entschwand plötzlich in Gegenrichtung aus seinen Augen, „wie dünner Rauch sich in Luft auflöst“, er kriegt nur noch einen Schatten zu fassen (Georg. 4, 499 ff.). D. h. sie ist beim Zurücksinken wieder ein *phasma* in der Unterwelt geworden. Wenn man eine solche Umwandlung eines Schattenbildes in einen Körper als zusätzliche Aufgabe des neben Orpheus die Eurydike begleitenden Hermes annimmt, so hätte man eine logische Antwort auf die Frage gefunden, warum der Reliefkünstler nicht mit Orpheus allein als Heraufführer Eurydikes aus der Unterwelt glaubte sich begnügen zu können.

Die Notwendigkeit einer magischen Umwandlung einer toten Seele in einen oberweltaufigen Körper, falls man sie in die Oberwelt hinaufbringen will, kann man somit als einen festen Bestandteil einer bestimmten antiken Sicht dieser Dinge annehmen. So interessant es aber wäre zu wissen, wie man diesen Vorgang sich im einzelnen vorgestellt hat, es besteht die große Gefahr, sich dabei in müßigen Spekulationen zu verlieren. Einige plausible Anhaltspunkte lassen sich vielleicht trotzdem mit aller nötigen Vorsicht festhalten. Erstens, dass dieser ganze Vorgang der Natur der Sache nach das ursprüngliche Geschehen des Sterbens rückläufig reproduzieren muß: Anfangspunkt ist die Existenz einer toten Seele, Ankunftspunkt das Dasein als lebendiger Körper. Zweitens, dass es ein Erfordernis dieser rückläufigen Reihenfolge der Ereignisse ist, dass die See-

le im Rahmen ihres Körperlich-Werdens zuerst zum ehemaligen *toten* Körper wird, in diesen *toten* Körper eingeht und dieser dann sukzessive zum ehemaligen lebendigen Körper wird. Anders gesagt: der Weg zum neuen Leben führt unvermeidlicher Weise durch einen Zustand erneuten körperlichen Todes, wenn auch in umgekehrter Ausrichtung, durch ein Sterben zum Leben, eine „Geburt im Tode“ (Kerényi). Es gibt tatsächlich Beispiele dafür, dass ein solcher schöpferischer Inkorporationsakt nach gewissen Regeln des Zaubers durch den Zustand des Todes führt. So kann die Zauberin Medea den greisen Aeson auf die Weise wieder in einen blühenden Jüngling verwandeln, dass sie ihn zuerst in einen tödlichen Schlaf versinken lässt und dann auch noch seine Kehle durchschneidet und ihn ausbluten lässt (Ovid, *Met.* 7, 253 ff., 285 ff.). Wenn die Dinge nach dem Muster des lukianischen Protesilaos verlaufen, so muß dieses erneute Lebendig-Werden des toten Körpers in dem Augenblick erfolgen, „sobald er im Licht ankommt“, er also solange er im Bereich der Unterwelt ist, auf jeden Fall als Toter da sein, zuerst als Lichterscheinung, dann als toter Körper.

Auf den Fall Eurydikes dieses Schema angewendet ergäbe sich das Bild, dass sie auch zuerst zum toten Körper wird, bevor sie im Licht angekommen zum endgültig lebenden Körper hätte werden können. Mit einem im Tode verzerrten „wildem“ Gesicht, mit dem erstarrten schrecklichen Blick eines Toten. Ein Aussehen, für das die Bezeichnung Agriope sich wie keine andere eignet. Es ist bemerkenswert, dass der Versuch Eurydike zurückzuholen unmittelbar vor der Grenze zur Oberwelt gescheitert ist, wie Texte es öfters betonen.

Durch diese Überlegungen fällt nicht nur auf die geliebte Frau zusätzliches Licht, sondern auch auf Orpheus selbst, namentlich auf Umstände und Tragweite seines frevelhaften Zurückblickens. Bis jetzt konnte festgestellt werden, dass das diesbezügliche Verbot sich aus der allgemeinen Regel ergibt, dass Sterbliche, in diesem Falle Orpheus, nicht mit Dingen der Totenwelt in optische Berührung kommen sollten, Orpheus insbesondere nicht das Gesicht seiner Eurydike als abschreckendes Totengesicht erblicken sollte. Hätte sich hinter dem Rücken des Orpheus auch eine Umwandlungsszene sich abgespielt, so hätte er beim Zurückblicken auch diese zu Sicht bekommen müssen. Und dies war für Sterbliche auch verboten. Deswegen befiehlt z. B. die Zauberin Medea, bevor sie den Umwandlungsakt beginnt, „dass der Sohn Aesons sich weit entferne, dass ihre Helfer sich weit entfernen, und mahnt sie, ihre uneingeweihten Augen von diesen geheimen Vorgängen abzuwenden. Diese laufen wie befohlen weg“ (*Metamorphosen* 7,255-257). Ein solches Verbot ist auch in Varianten der Orpheus-Sage im Kreise der amerikanischen Indianer mehrfach nachgewiesen. Hier existiert das optische Tabu sowohl in der Formulierung, dass Sterbliche den Bereich der Toten allgemein nicht anblicken sollten als auch in der Form, dass ‚Orpheus‘ die hinter ihm folgende Tote nicht sehen sollte, schließlich aber

auch mit der Begründung, dass er den Prozess der Revivifikation nicht zur Sicht bekommen sollte. Die Umwandlung der geliebten Frau aus einem Geist in eine lebende menschliche Person gilt auch hier als ein delikater Vorgang, der in mehreren Etappen sich vollzieht (*Hultkrantz* 130-133). In der antiken Orpheus-Tradition wird diese dreifache kausale Bezogenheit des Verbots, in die Richtung der Totenwelt zurückzublicken, nicht explizit formuliert, sondern ergibt sich nur indirekt als Ertrag nachforschender Analyse. Archäologische Monumente sind bekanntlich stumm, teilen dem Betrachter nichts in Worten und Begriffen mit und ermöglichen auf diese Weise sehr häufig nur partielle und indirekte Aussagen. So empfiehlt es sich, auf der Suche nach dem Gesamtsinn der Orpheus-Geschichte uns zuletzt den sprechenden Dokumenten zuzuwenden, denjenigen Texten, welche eine zusammenhängende Schilderung der ganzen Geschichte geben, den Autoren, die der Geschichte ihre klassische und in den Augen der Nachwelt gültige Fassung gegeben haben, Vergil und Ovid. Auch sie *erzählen* nur die Geschichte, jeweils auf ihre eigene Art, geben keine Erklärungen und Begründungen, erzählen aber die ganze Geschichte und fügen sie auch in den Gesamtzusammenhang ihrer Werke ein. Der Gesamtsinn der Geschichte ergibt sich vor allem aus dem Platz und der Funktion, welche der Geschichte im Ganzen des gegebenen Gesamtwerkes zukommt.

IV

Stirb und Werde: Vergil.

Vergil setzt als krönenden Schlusspunkt seines Werkes über die Landwirtschaft eine Geschichte ein, deren Gegenstand eine wunderbare Wiedergeburt aus dem Tode bildet. Dem Aristaeus, dem Prototyp des Menschen, der die Natur in den Dienst der Zivilisation stellt, und insbesondere der Erfinder der Bienenzucht ist, gehen eines Tages alle seine Bienen zugrunde. Auf göttlichen Rat verrichtet er einen komplizierten Opferritus, als dessen Ergebnis aus dem in Verwesung begriffenen Körper des Opfertieres ein neuer Bienenschwarm sich erhebt, entsprechend dem antiken Glauben, dass Bienen auf diese Weise entstehen können (*Georg.* 4, 317 ff., 548-558). Dieser Geschichte geht die Erzählung über Orpheus und Eurydike als Gegenbeispiel voraus, als Kunde vom Scheitern eines Wiederbelebungsversuchs. Die enge Verflechtung der zwei Sagen erreicht der Autor dadurch, dass er Aristaeus als Nebenbuhler des Orpheus auftreten lässt, der Eurydike zu vergewaltigen versucht. Die vor ihrem Angreifer fliehende junge Gattin tritt auf eine giftige Schlange und dies führt zu ihrem Tod. Vergil hat die Aufeinanderbezogenheit der zwei Geschichten mit großer Sorgfalt aus-

gearbeitet. Nach der Logik der Situation bilden die Bienen die Parallele zu Eurydike. Dies ist insofern nicht überraschend als die Biene in der Antike eine traditionelle symbolische Erscheinungsform der vom Körper befreiten Seele ist. Es ist unstrittig, dass im Falle der Bienen es sich nicht um die individuelle Wiederbelebung derselben Tiere handelt, sondern um Ersatz, Nachwuchs, um eine nicht identische, nur ähnliche, gleichwertige Gruppe von Tieren, quasi um eine neue Generation. Es ergibt sich daraus die berechtigte Frage, ob wir es auch im Falle Eurydikes mit einer solchen Konzeption der Wiedergeburt zu tun haben. Es ist hier zu berücksichtigen, dass der Durchgang durch das Totsein ein Erlebnis von fundamentaler Bedeutung ist; derjenige, der diesen Weg gegangen ist, kann nicht mehr derselbe Mensch sein, der er vor dem Tod und der Auferstehung gewesen ist. Man muß also denjenigen Forschern Recht geben (*Segal, Neumeister*), die betonen, dass die Frau, die aus dem Bereich des Todes bis an die Schwelle der Oberwelt gelangt ist, nicht vollkommen identisch gewesen sein kann mit der alten Eurydike, sondern nur deren Ebenbild, eine Doppelgängerin, entsprechend der Parallele der Bienen. In dieser Perspektive erhält der angenommene Vorgang der Umwandlung der Seele der toten Eurydike in einen neuen Körper seinen wahren Sinn: Weil sie nicht mit der alten Identität zurückkehren kann, sondern nur als deren neue Ausgabe sozusagen, muß eine Transformation stattfinden, muß diese den körperlichen Tod reproduzieren. Bevor die alte Eurydike als neue erscheinen kann, muß sie eine Agriope gewesen sein.

Nicht zuletzt auf Grund der Überlegung, dass Eurydike nicht mit voller Identität neu erstehen kann, wird sie für die Personifikation jenes Naturgesetzes gehalten, welches bewirkt, dass die in der Erde verwurzelte Pflanzenwelt sich jährlich erneuert und jährlich stirbt, um im nächsten Jahr wieder zu neuem Leben zu erwachen, wird ihre Geschichte als die in Form einer epischen Erzählung dargebotene Aussage über die Gültigkeit des grundlegenden Prinzips der Natur „Stirb und Werde!“ erklärt, als eine Parallelgestalt zu Persephone sozusagen, für die diese symbolisierende Funktion unstrittig sein dürfte. Diese Erklärung ist jedoch mit einer entscheidenden Schwierigkeit verbunden. Das Wesen des besagten Naturphänomens nämlich besteht in der jährlichen, nie abreißen Periodizität, wie dies im jahreszeitlichen Wechsel des Aufenthaltsortes zwischen Reich des Hades und Bereich der Demeter, bei Persephone so schön zum Ausdruck kommt. Die Quintessenz des Schicksals unserer Heldin aber ist die Einmaligkeit, die äußerste Seltenheit. So scheint es besser zu sein, in ihr die Gesetzmäßigkeit, die Dike der Aufeinanderfolge der Generationen zu sehen, welche einander in längeren Zeitabständen ablösen, die hinsterben und in ähnlichen, jedoch nicht identischen individuellen Formen wieder zurückkehren. Für die Schaffung einer zweiten Persephone bestand kein Bedarf, wohl aber für die einer ergänzenden verwandten Figur.

V

„*stupuit ... Orpheus*“ = „*erstarrte ... Orpheus*“: Ovid

Ovid trägt unsere Geschichte in seinem Werk über „Verwandlungen“ (Metamorphoses) vor. Auch hier ist der enge Zusammenhang der Geschichte mit der Gesamtstruktur des Werkes offensichtlich: Die Geschichte von Orpheus und Eurydike enthält nur ein weiteres Beispiel für die Metamorphose als schicksalbestimmendes Phänomen menschlicher Existenz. Es ist besonderer Aufmerksamkeit wert, dass nicht nur die im Endergebnis gescheiterte Verwandlung Eurydikes ein in die Grundstruktur des Werkes verflechtes Thema darstellt, sondern auch die des Orpheus, die tatsächlich zustande gekommen ist, mag sein sogar dass diese in erster Linie. Orpheus ist seit dem endgültigen Verschwinden seiner Eurydike ein anderer Mensch. Sein Verhältnis zu den Göttern hat sich geändert, er ist ein Menschenhasser, ein Frauenfeind geworden, was am Ende zu seinem Tod als Opfer der blutigen Rache der Frauen führt. Die Metamorphose des Sängers ist also nicht körperlicher, sondern geistiger, seelischer Art. Der Dichter lässt aber diese Veränderung als einer körperlichen Gestaltumwandlung gleichgewichtig erscheinen, einerseits durch die betonte Verwendung des Verbs *stupere*, andererseits dadurch, dass er den Fall des Orpheus in einer Reihe stellt mit drei Beispielen physischer Versteinerung: „*Stupuit ... Orpheus*“ (10, 64): Das Verb bedeutet hier „Bestürzung“, „seelische Erstarrung“, seine ursprüngliche Bedeutung ist aber Erstarrung, Versteinerung im körperlichen Sinne, wie dies im Falle aller drei zum Vergleich angeführten mythischen Beispiele geschieht. Im ersten mythischen Beispiel wird ein Mensch vom Anblick eines unterweltlichen Monsters versteinert. Wenn Orpheus deswegen verboten war, in Richtung Unterwelt zurückzublicken, um ihn vom Anblick eines ähnlichen infernal Wesens zu bewahren, und wenn er trotz Verbot in seiner noch als eine Agriope am Rande der Unterwelt weilende Frau ein solch erschreckendes, körperliche oder seelische Versteinerung auslösendes Phänomen erblickt hat, so ist der Vergleich mit der mythischen Vergleichsperson vollkommen, „von dem das Entsetzen erst zusammen mit seiner früheren Natur gewichen ist, als sein Körper plötzlich zum Felsen wurde“ (10, 66 f.).

Vergil und Ovid sind zusammen zu Hauptquellen der Geschichte von der tragischen Liebe des Orpheus und der Eurydike in den folgenden europäischen Jahrhunderten geworden. Hierin spielte ihr klassischer Formenreichtum, die

hohe ästhetische Qualität ihrer Darstellung, gemäß dem jedem von ihnen eigenen besonderen Stil, keine nebensächliche Rolle. Ihre Schilderungen hätten aber nicht eine so außerordentliche Wirkung erzielen können, wenn der Inhalt der Erzählung nicht von beinahe einzigartiger Anziehungskraft gewesen wäre. Einer der besten Kenner der formalen Aspekte der antiken literarischen Tradition und Verfasser einer klassisch gewordenen philologischen Untersuchung unter dem Titel „Orpheus und Eurydike“, Eduard Norden hat nicht zufällig folgende Feststellung getroffen: „Es ist die Pflicht des Dichters, sich dessen bewusst zu sein, dass seine Aufgabe in die Sphäre des gedanklichen Inhalts gehört“. Es ist der in meinem Vortrag erörterte Inhalt, in dem das Geheimnis der Unsterblichkeit der Geschichte von der Liebe des Orpheus und der Eurydike verborgen liegt.

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIII.	2007.	p. 29–38.
--	--------	-------	-----------

THE PROBLEM OF THE ATOMIC MOTION IN CICERO

BY CSILLA SZEKERES

In the first book of *De finibus bonorum et malorum* the following can be read about Democritus' natural philosophy: "Democritus believes that what he calls "atoms" – that is, bodies which are indivisible on account of their density – move in an infinite void, in which there is no top, bottom or middle, no innermost or outermost point. They move in such a way as to coalesce as a result of collision, and this creates each and every object that we see. This atomic motion is not conceived to arise from any starting-point, but to be eternal."¹ The word *concurio* does not imply motion in a definite direction; on the contrary, atoms collide with each other because of their random motion. The following lines also seem to support this interpretation: "I turn to the failings peculiar to Epicurus. He believes that those same solid and indivisible bodies move downwards in a straight line under their own weight and this is the natural motion of all bodies."² Consequently, Democritus' atoms do not move downwards in a straight line and they have no weight. Or even if weight is a basic property of atoms, it can not account for their motion. The expression *pellere se ipsa et agitari inter se* to be found in *De natura deorum*³ is another evidence for atomic motion not having any determined direction, which is definitely consistent with the view attributed to Democritus by Cicero, namely that there are no definite directions in the void (cf. *Fin.* I 17). In other works of his Cicero claims

¹ Cic. *Fin.* I 17 (DK 68 A 56) *ille [sc. Democritus] atomos quas appellat, id est corpora individua propter soliditatem, censet in infinito inani, in quo nihil nec summum nec infimum nec medium nec ultimum nec extremum sit, ita ferri, ut concursione inter se cohaerescant, ex quo efficiantur ea, quae sint quaeque cernantur omnia, eumque motum atomorum nullo a principio, sed ex aeterno tempore intellegi convenire.* The translation is by R. Woolf (Cicero On Moral Ends. Ed. by Julia Annas. Cambridge 2001).

² *Fin.* I 18 *illae Epicuri propriae ruinae: censet enim eadem illa individua et solida corpora ferri deorsum suo pondere ad lineam, hunc naturalem esse omnium corporum motum.* (Transl. by R. Woolf in op. cit.)

³ I 110 *quae etiamsi essent [sc. individua corpora] quae nulla sunt, pellere se ipsa et agitari inter se concursu fortasse possent.*

that in Democritus soul is created from particles by a chance encounter;⁴ similarly, the haven and the earth were created not by compulsion of any natural law but by chance collisions,⁵ and Democritus' cosmos lacks any kind of control or reason.⁶ The passages cited so far refer expressis verbis to Democritus and they unanimously assert that atomic motion is unceasing, random and arbitrary.⁷ While moving about the atoms collide randomly. As a result of these chance collisions soul and everything else (the earth and the universe) are created.

But what does Cicero mean by chance? He seems to mean the lack of *causae efficientes*, that is motion without cause.⁸

Nevertheless, other passages in Cicero present Democritus as a determinist. In *De natura deorum* we can read that Epicurus introduced the theory of swerve in order to avoid the necessity escaped the notice of Democritus.⁹ In *De fato* the Abderite is mentioned among those who connect fate with necessity.¹⁰ According to Cicero the *fatalis necessitas* (the same as the Stoic *heimarmene*) is nothing but an unbroken sequence of causation.¹¹ Thus provided that our interpretations are right Cicero seems to attribute two opposing views to Democritus. On the one hand he claims that the coming into being is the result of random atomic motion lacking any cause; on the other hand he asserts that in Democri-

⁴ *Tusc.* I 22 *Democritum enim, magnum illum quidem virum, sed levibus et rotundis corpusculis efficientem animum concursu quodam fortuito omittamus; nihil est enim apud istos quod non atomorum turba conficiat.*

⁵ *Nat. deor.* I 66 *ex his [sc. atomis] effectum esse caelum atque terram nulla cogente natura, sed concursu quodam fortuito; Ac. post.* I 6 *Iam vero physica, si Epicurum, id est si Democritum probarem, possem scribere ita plane ut Amafinius. Quid est enim magnum, cum causas rerum efficientium sustuleris, de corpusculorum (ita enim appellat atomos) concursione fortuita loqui?*

⁶ *Nat. deor.* I 67 *Sed ubi est veritas? [...] An in individuis corpusculis tam praeclara opera nulla moderante natura, nulla ratione fingentibus?*

⁷ *Fin.* I 17; *Nat. deor.* I, 65 *abuteris ad omnia atomorum regno et licentia; Vö.* II 115 *haec omnis discriptio siderum atque hic tantus caeli ornatus ex corporibus huc et illuc casu et temere cursantibus potuisse effici cuiquam sano videri potest?*

⁸ *Ac. post.* I 6; *Fin.* I 18 *de materia disseruerunt, vim et causam efficiendi reliquerunt.*

⁹ *Nat. deor.* I 69 *Epicurus cum videret, si atomi ferrentur in locum inferiorem suo pte pondere, nihil fore in nostra potestate, quod esset earum motus certus et necessarius, invenit, quo modo necessitatem effugeret, quod videlicet Democritum fugerat; ait atomum, cum pondere et gravitate directo deorsus feratur, declinare paululum.*

¹⁰ *Fat.* 39 (DK 68 A 66) *omnia ita fato fieri, ut id fatum vim necessitatis adferret, in qua sententia Democritus, Heraclitus, Empedocles, Aristoteles fuit.*

¹¹ *Nat. deor.* I 55 *hinc vobis extitit primum illa fatalis necessitas, quam εἰμαρμένην dicitis, quicquid accadat, id ex aeterna veritate causarumque continuatione fluxisse dicatis; Div.* I 125 *fatum autem id appello, quod Graeci εἰμαρμένην, id est ordinem seriemque causarum, cum causarum causa nexa rem ex se signat. Ea est ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna*

tus' world everything happens by necessity, i.e. everything is determined by causal connections.

I Sources other than Cicero

Naturally, the simplest solution would be to ask Democritus himself. But not surprisingly, as is the case with Presocratics, no quotation by the Atomist concerning this problem has come down to us. That is why the only fragment by Leucippus preserved in Stobaeus is particularly valuable for us. In it „Leucippus says that everything occurs by necessity and that that is the same as fate; for he says in *On mind*: “Nothing happens in vain; but everything happens for a reason and by necessity”.¹² Diogenes Laertius also states that in Leucippus' view the production of worlds, their increase, their diminution, and their destruction depend on a certain necessity, the character of which he does not explain.¹³ As it is highly unlikely that in such a basic question Democritus would have adopted a different view than his predecessor and hardly can we rely on any sources to make a distinction between the two philosophers' views, we can regard the statements attributed to Leucippus as views that the Abderite may as well have agreed with.¹⁴ Therefore, according to Leucippus-Democritus everything happens by necessity.¹⁵ In other testimonies necessity is identified with the whirl¹⁶ or with the resistance, motion or blows of matter.¹⁷

¹² Aetios I 25,4 (DK 67 B 2) Λεύκιππος πάντα κατ' ἀνάγκην, τὴν δ' αὐτὴν ὑπάρχειν εἰμαρμένην. λέγει γὰρ ἐν τῷ Περὶ νοῦ: «οὐδὲν χρήμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης»; F.E. Peters (Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon. New York–London 1967) defines *ananke* with reference to this Leucippus-fragment. *Ananke* is “the mechanical necessity of purely physical causes operating without purpose.” This view of causes operating without purpose, I suppose, shows Aristotle's influence in the definition as it can hardly be inferred from the fragment itself. When treating the entry *tyche* F.E. Peters identifies the two concepts by referring to Aristotle, that is to say *ananke=tyche*.

¹³ IX 31-33 (DK 67 A 1) εἶναι τε ὥσπερ γενέσεις κόσμου, οὕτω καὶ αὐξήσεις καὶ φθίσεις καὶ φθοράς, κατὰ τινὰ ἀνάγκην, ἣν ὁποία ἐστὶν «οὐ» διαφερεῖ.

¹⁴ C. Bailey's attempt to distinguish the two philosophers' views in *The Greek Atomists and Epicurus* (New York 1928.) cannot be regarded really successful; scholars did not accept it either.

¹⁵ DK 68 A 39 μηδεμίαν ἀρχὴν ἔχειν τὰς αἰτίας τῶν νῦν γιγνομένων, ἄνωθεν δ' ὅλως ἐξ ἀπείρου χρόνου προκατέχεσθαι τῇ ἀνάγκῃ πάνθ' ἀπλῶς τὰ γεγονότα καὶ ἔοντα καὶ ἐσόμενα.

¹⁶ Diog. Laert. IX 45 (G. S. Kirk–J. E. Raven–M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*. Cambridge 1983, 566) πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι, τῆς δίνης αἰτίας οὔσης τῆς γενέσεως πάντων, ἣν ἀνάγκην λέγει.

¹⁷ Aetios I 26,2 (KRS 567) Περὶ οὐσίας ἀνάγκης. - Δημόκριτος τὴν ἀντιτυπίαν καὶ φορὰν καὶ πληγὴν τῆς ὕλης.

What the notion of *ananke* means is thus uncertain but at any rate it appears to be related to the atoms' motion and the coming into being resulting from their collision.¹⁸ Nothing occurs by chance but "for a reason" (ἐκ λόγου). In short, most testimonies apart from Cicero do not ascribe any role to chance in the Democritean natural philosophy except for Aristotle, whose authority weighs most heavily, and Simplicius, who is of course not independent of him. In the second book of his *Physics* Aristotle writes that "There are some who make chance the cause both of these heavens and of all the worlds: for from chance arose the whirl and the movement which, by separation, brought the universe into its present order."¹⁹

All in all, the dichotomy between chance and necessity is present not only in Cicero but also in other texts independent of him that are concerned with Democritus' natural philosophy. The question is whether we are facing some kind of real inner contradiction within atomist philosophy or only an apparent contradiction resulting from ambiguous terminology. We cannot form an opinion on Cicero's passages until we obtain an appropriate answer to this question.

II The problem of motion

First of all we have to examine the texts that treat the motion of the atoms in Democritus. I must mention in advance that I will not deal with the problem of whirl (which, in my opinion – and it is consistent with Alfieri's view²⁰ – does not describe the original, precosmic motion of the atoms but refers to their cosmogonic motion²¹) and I will also ignore considering the arguments about the exact meaning of the terms *palmos* and *peripalaxis*²² as they are of no great importance to us. What our texts unanimously claim is that the atoms are in

¹⁸ Cf. Diog. Onoand. Fr. 54 II 5-13. Smith μηδεμίαν μὲν ἐλευθέραν φάσκων ταῖς ἀτόμοις κίνησιν εἶναι διὰ τὴν πρὸς ἀλλήλας σύγκρουσιν αὐτῶν, ἐνθεν δὲ φαίνεσθαι κατηνανκασμένως πάντα κεινεῖσθαι.

¹⁹ II 4: 196 a (KRS 568) εἰσὶ δὲ τινες οἱ καὶ τοῦρανοῦ τοῦδε καὶ τῶν κόσμων πάντων αἰτιῶνται τὸ αὐτόματον· ἀπὸ ταύτομάτου γὰρ γενέσθαι τὴν δίνην καὶ τὴν κίνησιν τὴν διακρίνασαν καὶ καταστήσασαν εἰς ταύτην τὴν τάξιν τὸ πᾶν.
(Transl. by KRS in op. cit.)

²⁰ V. E. Alfieri, *Atomos idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*. Galatina (Lecce) 1979, 87.

²¹ L. Edmunds in *Necessity, chance, and freedom in the early atomists*. [Phoenix 26(1972) 342-357.] argues persuasively for Democritean cosmogony being actually independent of the whirl (344).

²² Cf. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*. London–New York 1982, 366sqq.

perpetual motion²³ and this movement has no starting time. Their motion is random without any determined direction and characterised by constant collisions. But if we wish to know what makes atoms move, i.e. what the cause of their motion is – a question that frequently arises in the texts – we get various responses like: 1) because of their dissimilarities between them and other differences;²⁴ 2) by virtue of their weight;²⁵ 3) because they collide;²⁶ 4) Democritus and Leucippus do not define the atoms' natural motion.²⁷

The first two views can be treated together for the atoms' weight – of course if we accept that Democritus' atoms possess weight²⁸ – can be regarded as one of their characteristic differences. Yet how can the differences, mainly weight, govern atomic motion in the void, in which as we have already seen there are no definite directions? Although we can use this difference to explain the formation of the whirl where the principle of like for like gives a good reason, hardly is atomic motion in general explicable in terms of weight even if it has already been attempted.²⁹ Likewise, many difficulties arise if we accept the assumption that atomic motion results from collisions. For it presupposes a state in which atoms were not yet moving and it is hardly imaginable that the huge number of atoms moving about in the void will not collide. We have only one fragment by Simplicius which seems to support the idea: „Democritus says that by nature the atoms do not move, and that they move by blows”.³⁰ This, how-

²³ DK 68 A 40 (KRS 565) [Δ.] ἔλεγε δὲ ὡς αἰὲν κινουμένων τῶν ὄντων ἐν τῷ κενῷ.

²⁴ DK 68 A 34 (KRS 578) στασιάζειν δὲ καὶ φέρεσθαι ἐν τῷ κενῷ διὰ τε τὴν ἀνομοιότητα καὶ τὰς ἄλλας εἰρημένας διαφοράς, φερομένας δὲ ἐμπίπτειν καὶ περιπλέεσθαι...

²⁵ DK 68 A 58 (KRS 582)

²⁶ KRS 580 οὔτοι γὰρ (σψ. Λεύκιππος καὶ Δημόκριτος) λέγουσιν ἀλληλοτυπούσας καὶ κρουόμενας πρὸς ἀλλήλας κινεῖσθαι τὰς ἀτόμους; Aet. I 12,6 (DK 68 A 47) Δ. τὰ πρῶτά φησι σώματα [...] βάρος μὲν οὐκ ἔχειν, κινεῖσθαι <δε> κατ' ἀλληλοτυπίαν ἐν τῷ ἀπείρῳ.

²⁷ KRS 577 διὸ καὶ Λευκίππῳ καὶ Δημοκρίτῳ, τοῖς λέγουσιν αἰὲν κινεῖσθαι τὰ πρῶτα σώματα ἐν τῷ κενῷ καὶ τῷ ἀπείρῳ, λεκτέον τίνα κίνησιν καὶ τίς ἡ κατὰ φύσιν αὐτῶν κίνησις. S. Sambursky in *The Physical World of the Greeks*. London 1960,² 112. definitely attributes it to the Atomists' sound scientific instinct that “they did not begin by raising the problem of the cause of movement, but accepted movement as a given fact, just as they did in the case of the atoms.”

²⁸ It is a most debated question with both pros and cons in modern scholarship. For cons see Sambursky's op. cit. 111 sqq.

²⁹ Relying on the view that weight is one of the basic properties of atoms Alfieri in op. cit. 89 sqq reaches the conclusion that the cause of atomic motion is their weight. Weight is considered as a ‘vectorial’ power by him, thus the direction of the atoms' motion is determined by the atoms with similar shape in their surroundings, and their speed is in proportion to their weight.

³⁰ Simpl. *Phys.* 42, 10 (DK A 68 47) Δ. φύσει ἀκίνητα λέγων τὰ ἅτομα πληγῇ κινεῖσθαι φησιν.

ever, contradicts the fact unanimously supported by our sources, i.e. that they have been moving for all eternity.

Are we thus left with the conclusion drawn by Aristotle (KRS 577) that neither Leucippus nor Democritus specified the natural motion of atoms? Does not atomic motion have a cause or is the cause simply not specifiable?

Was Democritus at all concerned by the problem of the cause of atomic motion? Is it possible that it was only Aristotle who raised the problem while Democritus held the view that atomic motion is eternal thus uncaused? But it is exactly the violation of the *nihil sine causa* principle that Aristotle would have criticised the Abderite for. For if the atoms move as a result of their mutual blows, this externally compelled motion presupposes a natural one. Democritus, nevertheless, says nothing about what cause made the first atom move until it collided with something else. According to another view³¹ it is the concept of cause and the explanation of causal relations that is of paramount importance in Democritus' philosophy, in which determinism is with no exceptions and the *nihil sine causa* principle is one of its basic tenets. This assertion is supported not by a fragment of Democritus alone,³² but also the above mentioned one by Leucippus (DK 67 B 2). Hence it is causality that appears to be the basic tenet of their mechanical conception of the world. Nevertheless, all experiments trying to define necessity in terms of causes seem to fail,³³ which can result from the Atomists not having set any specific causal law.³⁴ However contradictory it might seem, we can make this assertion despite causality and necessity being the basic principle of the Abderite theory. That is to say, I myself also share the opinion that the atomist theory of physics is not an explanation but a mere description of facts.

III The meaning of *to automaton*

As we have seen, Aristotle ascribed both whirl and atomic motion in general to chance. The concept of *automaton* used in his text is supplemented with another one, *tyche*, by Simplicius. If we do not take into consideration that Aris-

³¹ Cf. Alfieri op. cit. 98sq; W. Röd, Die Philosophie der Antike 1. Von Thales bis Demokrit. München 1988,² 198sq.

³² DK 68 B 118 Δημόκριτος γοῦν αὐτός, ὥς φασιν, ἔλεγε βούλεσθαι μᾶλλον μίαν εὐρεῖν αἰτιολογίαν ἢ τὴν Περσῶν οἱ βασιλείαν γενέσθαι.

³³ Cf. Bailey (op. cit. 132 sqq): The necessity is the cause of the original motion of the atoms. In Alfieri's opinion (op. cit. 104) *ananke* is mechanical necessity which in Democritean philosophy is the same as blind chance (*tautomaton*).

³⁴ Röd op. cit. 199.

totle is not absolutely consistent when using and defining these terms, the following can be stated: both *tyche* and *automaton* fall under the accidental causes, i.e. causes having an unintended effect.³⁵ With regard to the Atomists it would mean that coming about and motion result of spontaneous events in that they reach ends not determined beforehand.³⁶

What is most essential for us in these definitions is that in Aristotle's view both *to automaton* and *tyche* are causes, which means that chance does not refer to events lacking a cause.

The question is how accurately it reflects Democritus' view. Did Democritus use the term *automaton* at all? Provided he did, what sense did he attribute to it? The opinions regarding his usage are again quite different. According to some³⁷ – although Aristotle's terminus technicus does not reflect the atomist conception accurately – it is an accurate reflection of their tendency to exclude the idea of purpose or plan from their philosophical system. Another solution is to infer that Aristotle simply describes the atomist thought from his own point of view by using his own terminology. Thus there is no real contradiction between Aristotle and other testimonies which ascribe necessity to the two Atomists.³⁸ This assertion can be supported by passages in Aristotle that hold a similar opinion about atomist thought.³⁹

Others state that while denying the existence of chance Democritus used the concept of *automaton*⁴⁰ in a sense different from Aristotle's, i.e. not as the opposite of *ananke* but as something that is essentially the same as that. *Automaton* is a principle reconciling chance and necessity. That is to say, *automaton* in Democritus is not chance but natural necessity.

Thus we have reached the conclusion drawn as early as the 19th century⁴¹ and supported by numerous researchers since then that in Democritean philoso-

³⁵ Arist. Phys. II 5, 197a5-198a. Cf. Peters op. cit. (*tyche*): "As a metaphysical term *tyche* falls under the general heading of accidental cause (*symbebekos*), i.e., a cause having an unintended effect. Aristotle distinguishes such accidental causes (which are efficient causes, Phys. II, 198 a) into those where there is no deliberation, *automaton* (spontaneity), and those where there is some degree of rational choice (*proairesis*), in which case it is *tyche*."

³⁶ Cf. Edmunds op. cit. 351.

³⁷ Cf. Bailey op. cit. 139sq.

³⁸ Edmunds op. cit. 349sq.

³⁹ Cf. DK 68 A 68.

⁴⁰ According to Alfieri (p. 106. n. 15) it can be asserted even if the word itself can be found in only one ethical fragment by Democritus: DK 68 B 182. (The word *tyche* can also be met in ethical fragments only). For an interpretation of *tyche* in Democritus' philosophy cf. U. Hirsch, War Demokrits Weltbild mechanistisch und antiteleologisch? Phronesis 25 (1990) 228ff.

⁴¹ Cf. H. K. Liepmann, Die Mechanik der Leukipp-Demokritischen Atome. Berlin 1885, 34sq.

phy chance and necessity are not contradictory concepts that would exclude each other but concepts implying basically the same.

IV Summary. What might the source of Cicero's texts be?

It seems that in Democritus-Leucippus' natural philosophy necessity and chance mean the same, or rather, they refer to the same phenomenon from two different points of view.⁴² What these concepts mean is the mechanical, not previously determined process of atomic motion and collision which is purposeless, universal and without any exception. Democritean philosophy appears hence to be undoubtedly determinist with no real dichotomy between necessity and chance.

Can the same be stated about Cicero's texts? As we have observed, Cicero wrote about accidental colliding of atoms. On the basis of two fragments from *De natura deorum*⁴³ chance means either a non-planned event or an event that was not brought about by *causae efficientes*. As regards necessity, Cicero claims it to be connected to *fatum* in Democritean philosophy.⁴⁴ *Fatalis necessitas* is the same as the stoic *heimarmene*⁴⁵ and by this assertion Cicero attributes such a view to the atomist philosopher that he cannot have held. For the main aim of his mechanical world concept was to exclude any supernatural force that arouses fear, thus is incompatible with man's tranquillity of mind. In this world there is no higher reason that would determine or control the events. Democritus' necessity has nothing to deal with providence, the god identified later with the stoic concept of *heimarmene*.

At the same time the Stoics defined *heimarmene* as an immutable causal chain, and the cause was regarded as *causa efficiens*, αἴτιον καὶ ποιητικόν καὶ δι' ὃ⁴⁶, *id quod facit*, that is the cause "the maker", that brings about a result by working. This view is considered by Sextus Empiricus to be the basic concept of the Dogmatists; Seneca definitely ascribes it to the Stoics.⁴⁷ αἴτιον ποιητικόν is the specifically stoic view of cause, which is absolutely different from everything that Plato or Aristotle taught about causes.

⁴² Cf. KRS 592.

⁴³ *Nat. deor.* I 66, I 67.

⁴⁴ *Fat.* 39.

⁴⁵ *Nat. deor.* I 55.

⁴⁶ SVF II 347.

⁴⁷ Sext. Emp. *Pyrrh. Hyp.* III 13; cf. III 14 αἴτιον εἶναι κοινότερον κατ' αὐτοὺς δι' ὃ ἐνεργοῦν γίνεται τὸ ἀποτέλεσμα; Sen. *Ep.* 65,4 *Stoicis placet unam causam esse, id, quod facit.*

With this knowledge it is clear that Cicero does not mean chance in the sense of Aristotle's blind chance or spontaneous, which as we have seen is not incompatible with Democritus' *ananke* but he means it from the stoic point of view. Admittedly, Democritus did not give an account of the cause of atomic motion and collision. It, however, does not imply that motion and collision do not have a cause mainly because it would violate the *nihil sine causa, nihil ex nihilo* principle. In stoic thought chance does not exist, or at worst it is an event the causes of which man is unable to understand.⁴⁸ A similar view is attributed to Democritus as well. Therefore, if someone ascribes stoic *tyche* to Democritus in a stoic sense and from a stoic point of view, they deny the objective existence of chance in the Abderite's philosophical system, which is consistent with what we can infer from our sources apart from Cicero. Nevertheless, it does not imply that chance and necessity in Cicero are not incompatible either as in the other sources because the view of necessity attributed to Democritus is alien to the Atomist. Or is it not?

So far we have based our argumentation on the fact that in *De fato* 39 we can read about the stoic *heimarmene* defined in *De natura deorum* I 55 and *De divinatione* I 125. But the word itself, which started its great career within stoic philosophy, was also present earlier in presocratic tradition.⁴⁹ Besides, we must pay great attention to a well-known passage in Epicurus' letter to *Menoceus* (134), according to which it would be better to follow the myths about gods than be a slave to the fate of the natural philosophers (τῇ τῶν φυσικῶν εἰμαρμένῃ). The passage is most likely to be polemical against Democritus rather than the Stoics, that is Epicurus does not mean the stoic *heimarmene* here.⁵⁰ Furthermore, it seems that for Epicurus *heimarmene* and *ananke* mean fundamentally the same.⁵¹

What conclusion can be thus drawn regarding the places examined in Cicero? He may have encountered the term *heimarmene* in texts treating Democritus' philosophy, hence we need not presume that he attributed a later, stoic theory to Democritus. All things considered, however, Cicero does not seem likely to have clearly understood what the nature of Democritean necessity was. Hardly can we say if the problem lies in Democritus' philosophy or in the fact that his numerous works soon fell into oblivion. It seems quite certain that almost none of his writings on natural philosophy remained by Cicero's age. We

⁴⁸ According to stoic definition chance is αἰτία ἄδηλος ἀνθρωπινῷ λογισμῷ (SVF II 966).

⁴⁹ Cf. W. Gundel, Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene. (Habilitationsschrift) Gießen 1914.

⁵⁰ Cf. D. Sedley, Epicurus' Refutation of Determinism. In: ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. Studi sull' epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante. Napoli 1983, 34sqq.

⁵¹ M. L. Silvestre, Democrito e Epicuro: il senso una polemica. Napoli 1985, 139sqq.

must also consider what the aim of Cicero's philosophical works was. We must not forget that his targeted readers were not experts in philosophy. Accordingly, an important aim of his was to make his books as readable and interesting as possible. However sorry we are, the minute examination of some details or terms would have been incompatible both with his own aims and his readers' needs. On the other hand, in order to construct a lively debate instead of a sheer presentation of philosophical views he somehow had to simplify the problem given and exaggerate the seeming or real contradictions with provocative and sharp wording sometimes. Nevertheless, as the present example also proves, it did not result in distorting the philosophical views discussed in any way. At worst some details are missing or emphases have been transferred but the views are fundamentally consistent with the sources independent of Cicero.

<i>ACTA CLASSICA</i> <i>UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XLIII.</i>	<i>2007.</i>	<i>p. 39–50.</i>
--	---------------	--------------	------------------

CARMEN PERFIDUM

ZU CATULLS CARMEN 64¹

VON BIANCA-JEANETTE SCHRÖDER

I. In dem Abschnitt von Catulls carmen 64, der dem prophetischen Parzenlied bei der Hochzeitsfeier von Peleus und Thetis gewidmet ist, finden sich drei Hinweise darauf, dass das Lied der Parzen zuverlässig die Wahrheit künde: Dies wird zweimal positiv ausgedrückt mit „veridicus“: *veridicos Parcae coeperunt edere cantus* (v.306), *veridicum oraculum* (v.326) und einmal negativ formuliert: *carmine, perfidiae quod post nulla arguet aetas* (v.322). Dadurch, dass das Parzenlied so nachdrücklich als zuverlässig bezeichnet wird, steht implizit auch die gegenteilige Möglichkeit im Raum, es könnten auch solche *carmina* existieren, die nicht *veridica* sind und die man der *perfidia* bezichtigen könnte. Diese drei Hinweise beziehen sich, wie in der Forschung mehrfach angemerkt wurde,² intertextuell darauf, dass es in früheren Varianten des Mythos nicht die Parzen waren, sondern Apoll, der bei dieser Hochzeit das Schicksal

¹ Für wertvolle Hinweise und Anregungen danke ich Katharina Luchner.

Der Text ist zitiert nach der Ausgabe: C. Valerii Catulli Carmina, ed. R. A. B. Mynors, Oxford 1958, ³1967.

Abgekürzt zitierte Forschungsliteratur (die umfangreiche Literatur zu c. 64 ist in der genannten Monographie von Schmale verzeichnet):

J. B. DeBrohun, Ariadne and the whirlwind of fate: figures of confusion in Catullus 64, 149-157. *ClPh* 94 (1999) 419-430.

G. Nuzzo, Gaio Valerio Catullo: Epithalamium Thetidis et Pelei (c. LXIV), Palermo 2003.

M. Schmale, Bilderreigen und Erzählabyrinth. Catulls Carmen 64. München–Leipzig 2004.

M. C. J. Putnam, The Art of Catullus 64. *HSPH* 65 (1961) 165-205.

E. A. Schmidt, Catull. Heidelberg 1985.

M. Stoevesandt, Catull und die Ilias. Das Peleus-Thetis-Epyllion im Lichte der neueren Homer-Forschung. *WJA* 20 (1994/5) 167-205.

D. F. S. Thompson, Aspects of unity in Catullus 64. *CJ* 57 (1961) 49-57.

² Siehe z.B. Nuzzo (S. 159) zu *perfidiae... nulla arguet aetas* (v. 322) “se l’espressione non allude genericamente al carattere veritiero del canto, vi si potrebbe cogliere un riferimento alla [...] versione del mito [...] che vedeva Apollo, futuro uccisore di Achille, predire il radioso destino.” – Schmale S. 254.

des Achill prophezeite, dabei aber verschwie, dass er selbst Achills Tod vor Troja verschulden würde; in Catulls Version bleibt Apoll denn auch ausdrücklich der Feier fern (v. 299-302), und im Lied der Parzen wird nicht nur Achills Tod erwähnt, sondern es werden besonders auch seine düsteren Seiten auffällig ausführlich dargestellt.

Der Erzähler hebt also unüberhörbar die Zuverlässigkeit des Parzenliedes hervor. Dabei kommt die bisher von der Forschung nicht gestellte Frage auf, wie es sich in dieser Hinsicht mit den übrigen Teilen seines *carmen* verhält, zu denen er sich nicht in vergleichbarer Weise äußert. Denn nicht nur das Lied der Parzen wird u. a. als *carmen* bezeichnet³, der Erzähler spricht in v. 24 auch von seinem eigenen Gedicht als *carmen*.

Der dreifache Hinweis auf den Wahrheitsgehalt des Parzenliedes springt umso mehr ins Auge, wenn man die vielen von der Forschung verzeichneten Merkwürdigkeiten in c. 64 bedenkt: Varianten mythischer Erzählungen, die die jeweilige Tradition erheblich verändern (angefangen mit der „Liebe auf den ersten Blick“, als Thetis Peleus sieht), eine Reihe von verstörenden Details (z. B., dass Ariadne bitter hervorhebt, sie habe für Theseus ihren Bruder – also den Minotaurus – verlassen), Passagen, die konträre Interpretationen hervorgerufen haben (z.B. das Parzenlied und der Epilog). Angesichts der vielen Einzelfragen, besonders aber hinsichtlich einer Gesamtinterpretation des *carmen*, die die Interpretieren immer wieder herausfordert⁴, wird im folgenden dargestellt, inwieweit die interpretatorischen Probleme bzw. die häufig festgestellten Widersprüche bzw. Paradoxien den Vorwurf der *perfidia* gegenüber c. 64 rechtfertigen. Die auffällig wiederholten Hinweise auf die Zuverlässigkeit einer einzelnen Passage werden verstanden als bewusst gesetzte Signale, um den Rezipienten auf das Phänomen *perfidia* aufmerksam zu machen und eine metapoetische Lektüre zu ermöglichen. Die vielfach zu beobachtenden Effekte wie: Lesertäuschung, Überraschungseffekt, In-die-Irre-führen, Brüche, Irritationen, Sackgassen (so benannt etwa an etlichen Stellen in der Monographie von *Schmale*) sollen im Folgenden auf *perfidia* als zentrales erzähltechnisches Prinzip zurückgeführt werden.

Dass in c. 64 ein selbstbewusster Verfasser willkürlich über seinen Stoff herrscht, der wiederholt die Perspektive wechselt und mit dem Leser sein Spiel treibt, wurde häufig an Details beobachtet. Jetzt hat *Michaela Schmale* in einer Monographie zum *carmen* die Erzähltechnik und besonders die Erzählerfigur in

³ Bezeichnungen des Parzenliedes: *carmen* (v. 322), außerdem *cantus* (v. 306), *oraclum* (v. 326).

⁴ Siehe z.B. *Schmidt* (S.77): „Daher bleibt die Aufgabe, das Gedicht zu beschreiben und Elemente einer Gesamtdeutung im Zusammenhang der catullischen Dichtung zu geben. Aber an dieser zweiten Aufgabe kann man heute nur scheitern: wir verstehen c. 64 nicht.“

den Mittelpunkt ihrer Untersuchung gestellt; sie zeigt auf, in welchem Maße die fiktionale Instanz des Erzählers eine unzuverlässige Darstellung bietet, die, besonders in den auktorialen Passagen, kein blindes Vertrauen verdiene (siehe z. B. S. 45, 284). Sie resümiert (S. 283): „einer Patentlösung verweigert sich das Gedicht bis heute. Während die Interpreten dies nicht selten als Folge von Ungeschicklichkeiten des Dichters darstellen, kann man sich einen ... augenzwinkernden Catull vorstellen, der die labyrinthhafte Komplexität seines Textes eben nicht für eine einfache Moral am Ende aufgeben möchte und deshalb seinem Leser lieber ein paar Sackgassen legt.“ Dennoch ist *Schmale* keine Dekonstruktivistin; obwohl der Text die „Moral der Fabel“ verweigere, könne man immerhin einige Sinnstrukturen erkennen (S. 283). Sie kommt u.a. zu dem Ergebnis, dass sich das *carmen* als Gegentext zu solchen Texten lesen lasse, die eine mythische Frühzeit idealisieren und deszendente Entwicklungstheorien entwerfen (S. 289).

Ohne diese Deutung damit ausschließen zu wollen, möchte ich im Folgenden eine andere – einfachere – Interpretation vorschlagen, die direkt an die zitierte Möglichkeit des „augenzwinkernden Catull“ anschließt bzw. dem Gedichttext selbst die Vorstellung entnimmt, es könne ein *carmen perfidum* geben, und den Vorwurf bzw. Nachweis von *perfidia* für eine metapoetische Lektüre nutzbar macht:⁵ Wenn man *perfidia* als grundlegendes Gestaltungselement von c. 64 betrachtet, ist es möglich, die vielen „Ambivalenzen“ und „Brüche“ des Textes nicht nur hinzunehmen bzw. im einzelnen scharfsinnig zu deuten,⁶ sondern sogar als absichtlich gestaltete Pointen zu würdigen.

Der *poeta doctus* zeigt in seinen anderen *carmina maiora*, nicht zuletzt in den Hochzeitsgedichten, dass er alle Regeln seiner Kunst beherrscht und den Stoff so präsentieren kann, dass der Leser mit dem Ergebnis zufrieden ist. Wenn man daher mit *Schmale* darin übereinstimmt, „dass die Disparatheit des Textes keineswegs Ungeschick eines mehr an den Details als am Gesamtgebilde feilenden Autors ist [...]“ und dass „der fiktionale Erzähler in seiner Unzuverlässigkeit und Unzulänglichkeit ... Kalkül des Autors“ ist (S. 289), so kann man, über *Schmale* hinausgehend, das Verfahren des Autors folgendermaßen beschreiben: In c. 64 präsentiert der gestaltende Künstler seine Macht: über den Stoff (den er manipuliert), den Erzähler (den er scheitern lässt) und über den Leser (den er in die Irre führt). Wenn der Verfasser den Parzen als Figuren der

⁵ DeBrohun verwendet eine Formulierung aus dem Epilog des *carmen*, um das gesamte *carmen* zu charakterisieren (S.419): „the phrase *omnia fanda nefanda ... permixta* may also be seen to summarize what is perhaps the defining characteristic of the epyllion as a whole: confusion.”

⁶ *Schmale* interpretiert nicht immer konsequent, wenn sie zwar letztlich den Erzähler als unzuverlässig erkennt, manche Ambivalenzen aber dann doch „wegerklärt“ (z.B. unten Anm. 10; siehe auch z.B. S. 261 zum Epilog).

„Mythenwelt“, die er nach Belieben verändert, ein *veridicum carmen* in den Mund legt, konstruiert er ein Paradoxon: er schafft einen Erzähler, der selbst nicht zuverlässig ist, der aber Figuren seiner Erzählung zuverlässig erzählen lassen kann. Durch die vom Verfasser verantwortete Gestaltung der Erzählerfigur und ihrer Erzählung tritt also implizit ein weiteres Thema hinzu: ‘Die Macht des Dichters’, der den Erwartungen des Publikums und den Konventionen der Gattung entsprechen kann oder auch gerade nicht – in c. 64 macht er deutlich, dass er souverän auch einmal voller *perfidia* mit den Regeln so hemmungslos spielen kann, dass die Interpreten fast verzweifeln.

2. Um zu zeigen, dass der Verfasser von c. 64 den Vorwurf der *perfidia* zweifellos verdient, seien im folgenden einige der in der Forschungsliteratur vielfach gründlich dargestellten Auffälligkeiten knapp zusammengestellt,⁷ wobei zunächst bei einem kurzen Durchgang durch das *carmen* an einige erzähltechnische Aspekte und inhaltliche Auffälligkeiten erinnert werden soll. Danach (3.) werden vier Details betrachtet.

C. 64 beginnt ohne Angabe eines Themas (*Schmale* S. 53 f.), und in der Tat fällt es schwer, das Thema zu benennen, denn der Erzähler neigt dazu, etwas zu beginnen und dann auf unerwartete Weise abzuschweifen, um sich Anderem zuzuwenden; Angekündigtes wird nicht ausgeführt, Einlagen verselbständigen sich; einige Stellen, an denen diese bekannten Charakteristika von c. 64 auftreten, seien nur kurz rekapituliert:

In den ersten Versen wird die Argo beschrieben (siehe dazu unten 3a) und das Ziel der Expedition genannt (vv. 1-13); der Stoff war bekannt (der Name Argo muss deshalb auch gar nicht fallen), und zwar aus mehreren Versionen, von denen immerhin zwei der erhaltenen ähnlich beginnen, so dass die Eingangsverse deutlich an den Beginn der Medea-Dramen des Euripides und des Ennius erinnern; außerdem lässt der Stoff „Argonauten“ im allgemeinen an das Epos des Apollonius Rhodius denken (zu den Anspielungen im Einzelnen siehe bei *Schmale* S. 54-66). Zunächst dürfte der Leser also annehmen, er habe ein Kurzepos über die Argonauten in Händen. Doch „im weiteren Verlauf wird sich gerade diese mehrfach abgesicherte Leserlenkung als Lesertäuschung herausstellen [...]“ (*Schmale* S. 62).

Beim Lesen der Eingangspassage, so *Schmale*, ahne der Leser davon noch nichts, da er sie als einen „typischen Beginn einer ihm vertrauten Erzähltradition“ auffasse (S. 66). Dem lassen sich jedoch einige Argumente entgegenhalten,

⁷ Die vielen Einzelabhandlungen lassen sich bequem finden, besonders jetzt dank der eingehenden Monographie von M. *Schmale*, die die Forschungsliteratur zuverlässig verarbeitet hat. Der Einfachheit halber verweise ich hier auf die dortigen betreffenden Seiten, wo jeweils die entsprechende vorangehende Literatur zu finden ist.

die zeigen, dass der Erzähler von Beginn an in ein zweifelhaftes Licht gesetzt wird:

Zunächst kann man sich darüber wundern, dass der *poeta doctus* ausgerechnet ein so wenig abgelegenes Thema gewählt hat, dass die Anspielungen sich recht leicht, ohne allzu große Gelehrsamkeit, auflösen lassen. Auffällig ist nur die Gattung, denn besonders deutlich anzitiert werden ja die Dramen des Euripides und Ennius, jedoch im Hexameter. – Zu bedenken ist auch, dass der Prolog der Amme der Medea in rhetorischen Schriften als Beispiel für eine sehr weit ausgreifende Exposition galt: *Item vitiosa expositio est, quae nimium longe repetitur [...]; [...] ne Ennium et ceteros poetas imitemur, quibus hoc modo loqui concessum est: Utinam ne in nemore Pelio securibus [...]* (Rhet. Her. 2,34).⁸ So wie die Amme beim Bau der Argo beginnt, um über Medeas Schicksal zu klagen, so setzt c. 64 vergleichbar ein, um auf das Treffen von Peleus und Thetis hinzuführen. Wenn die Eingangsverse von c. 64 also ungewöhnlich sind für das anvisierte Haupt-Thema, so gilt dies ebenso für die Worte der Amme bei Euripides. In c. 64 werden also nicht nur konkret die Worte der Amme anzitiert, sondern es wird auch das gleiche Verfahren angewandt, an einem unerwarteten Punkt zu beginnen. Damit ist der Erzähler, sobald er bald darauf Peleus als sein eigentliches Thema ankündigt, für den kundigen Leser schon diskreditiert – er imitiert sowohl die Worte als auch die Argumentationsweise von Medeas Amme.

Im Detail kann der Leser, der andere Ausführungen des Stoffes gut kennt, sich z.B. darüber wundern, dass den Argonauten selbst der Wunsch nach dem Vlies zugeschrieben wird und vom Zwang durch Pelias keine Rede ist (v. 5 *auratam optantes Colchis avertere pellem*, cf. *Schmale* 58 f.). Mit detaillierten Kenntnissen konnte der Verfasser durchaus rechnen, denn nicht nur der Stoff an sich war bekannt, sondern auch konkrete Ausführungen, so dass z.B. Cicero in Reden aus Ennius' *Medea Exul* zitieren konnte (siehe *Schmale* S. 60). Schon dieses Detail wird also dem Leser andeuten, dass er aufmerksam lesen und auf die individuelle Gestaltung des bekannten Mythos achten sollte. Dass bei der Ausfahrt des Schiffes halbnackte Nymphen erscheinen und beschrieben werden, mag den Leser ebenso erfreuen wie überraschen, und er kann sich erinnern, dass bei Apollonios Rhodios die Nereiden zu einem späteren Zeitpunkt des Unternehmens auftauchen und bei der Fahrt durch die Plankten helfen; doch spätestens bei v. 19 f. dürfte er innehalten: Dass der Argonaut Peleus und die Meergöttin Thetis sich bei der Ausfahrt der Argo erblicken (v. 19 *tum The-*

⁸ Siehe auch: „*remotum est, quod ultra quam satis est petitur [...]. huiusmodi est illa quoque con-questio: Utinam ne in nemore Pelio securibus [...]* longius enim repetita est, quam res postulabat (Cic. inv. 1,91); außerdem Cic. *Top.* 61.

tidis Peleus incensus fertur amore), ist ungewöhnlich; im Epos des Apollonius Rhodius leben die beiden bei der Ausfahrt der Argo längst getrennt, und der Erzieher Chiron trägt den kleinen Achill im Arm, abgesehen davon, dass sich Thetis in der seit der *Ilias* belegten Tradition zunächst geweigert hat, Peleus zu heiraten (zur Tradition *Schmale* S. 69-72). Ausgerechnet diese Abweichung führt der Erzähler damit ein, dass er sich mit *fertur*, wenn auch in unbestimmter Weise, auf die Tradition beruft; der Leser ist dadurch besonders aufgerufen, seine eigene Kenntnis des Mythos mit der hier vorgeführten Variante zu vergleichen. „Hier wird erstmals sichtbar, dass Formeln wie *fertur* in diesem Text gerade nicht beglaubigende Quellenhinweise des Narrators sind, sondern als Quellenhinweise getarnte Fiktionssignale des Autors (‘hier wird etwas erfunden’), die Abweichungen von üblicher Tradition markieren [...]“ (*Schmale* S. 69). Angesichts eines so erheblichen Eingriffs in den Mythos lässt sich auch sagen, der Erzähler sei nicht *veridicus*.

Nach der Passage über diese „Liebe auf den ersten Blick“ macht sich in v. 22 der Erzähler erstmals explizit bemerkbar, indem er geradezu hymnisch (siehe *Schmale* S. 73) die Heroen apostrophiert und nun eine Themenangabe nachreicht: Um die Heroen, besonders um Peleus, werde es gehen (v. 24 f.). Der Leser merkt also nun, dass er zu Beginn auf eine falsche Spur geführt worden ist: Aufgrund der Eingangsverse durfte er ein Epos über die Argonauten erwarten, entweder über den Argonautenzug insgesamt oder über Jason und Medea. Hinzu kommt, dass der Ton sich ändert vom Epischen zum Hymnischen, die Apostrophe passt in einen Hymnus. – Im Verlauf des Gedichts wird sich zeigen, dass auch diese explizite Themenangabe des Erzählers nicht korrekt ist (*Schmale* S. 73): Er wendet sich anderen Themen als Peleus zu, und selbst bei der Darstellung der Hochzeit bleiben Peleus und Thetis eine „Leerstelle“ (*Schmale* S. 76).

Nach dem „ersten Blick“ ist die weitere Fahrt der Argo vergessen, denn schon ist Hochzeit (v. 31 ff.), und die Menschen verlassen ihren Wohnort (siehe dazu unten 3b), strömen im Palast zusammen und sind voller Bewunderung für den Luxus. Gegenstand der Bewunderung ist vor allem die Decke auf dem Hochzeitsbett mit der Darstellung der klagenden Ariadne; nachdem die Erinnerung an Medea in den Eingangsversen zunächst geweckt war, hatte sie sich bald als unnötig herausgestellt, als der Blick auf Peleus und Thetis schwenkte; bei den Klagen der Ariadne stellt sich Medea aber dann doch wieder als wichtiger Referenzpunkt heraus (siehe dazu *Schmale* S. 62).

Diese Ekphrasis, die Beschreibung der Decke, lässt schon aufgrund ihrer Länge den Rahmen geradezu vergessen, denn der Erzähler dehnt dieses Element des Epos so aus, dass es sich verselbstständigt. Aus der Ariadne-Geschichte wird zur ausführlichen Darstellung gerade nicht der Teil gewählt, der als zwei-

tes Beispiel einer Hochzeit zwischen Mensch und Gott den Rahmen der Hochzeit affirmieren könnte; da ausgerechnet Ariadnes Klagen breit ausgeführt werden, wohingegen das Nahen des Bacchus nur kurz erwähnt ist, ist die Funktion dieser Ekphrasis und ihr Verhältnis zum Haupttext Gegenstand intensiver Diskussion (siehe *Schmale* S. 131 ff.).

Außerdem wird der Leser durch das poetische Verfahren verunsichert: Diese Ekphrasis besteht zu großen Teilen aus ausgedehnter wörtlicher Rede, dem Klagemonolog der Ariadne (zu einem Detail unten 3c) und den Abschiedsworten des Aegeus an Theseus – wie soll man sich das Gesprochene in der bildlichen Darstellung vorstellen?

Nach dem Betrachten der Decke verlassen die Menschen den Palast (siehe dazu unten 3b). Sie waren also nicht gekommen, um an der Hochzeitsfeier teilzunehmen, sondern um den Palast, besonders die Decke, zu bewundern und dann wieder nach Hause zu gehen, bevor die Götter eintreffen. Dies erweist sich im Nachhinein als befremdlich, wenn im Epilog als Kennzeichen der Heroischen Zeit die Götterhetairie herausgestellt wird.

Es erscheinen die göttlichen Hochzeitsgäste (dazu unten 3d); auffällig ist, dass das Brautpaar nicht erwähnt, geschweige denn beschrieben wird. Als Gäste erscheinen auch die Parzen, die ein *carmen* spinnen, das mit dem Preis des Paares beginnt und sich dann dem zu erwartenden Sohn Achill zuwendet. Das erste Thema (vv. 328-336, 372-374) bleibt blass, weil die – ohne jegliche individuelle Züge – besungene Liebe, so weit es die außertextliche Tradition weiß, nicht lange währen wird; so wird denn auch nur von der Hochzeitsnacht gesprochen, um die baldige Trennung unerwähnt zu lassen. Das zweite Thema hingegen wird breiter gestaltet, Achills Schicksal wird bis zu seinem Tod und darüber hinaus dargestellt; dem Anlass einer Hochzeit unangemessene Themen werden beherrschend: Krieg, Tod, Tötung der Polyxena.⁹ Der Inhalt des Parzenliedes ist das deutlichste Zeichen dafür, dass der Erzähler bei seinem Unternehmen scheitert, die Zeit der Heroen als berechtigten Gegenstand seiner Sehnsucht darzustellen (*Schmale* S. 287).

Gleichzeitig mit dem Parzenlied endet auch die Erzählung von der Hochzeit; der Blick geht nicht wieder zurück, sondern es folgt ein Epilog. Abschließend verblüfft der Erzähler den Leser durch eine moralisierende Betrachtung, einen Vergleich zwischen der Zeit der Heroen (v. 384 *ante*) und seiner eigenen Jetzt-Zeit (v. 406 *nobis*), in der die Menschen völlig depraviert seien: Es herrschten Brudermord, Freude der Kinder beim Tod der Eltern, Inzest usw. Diese Passage erinnert an den ersten Auftritt des Erzählers (vv. 22 ff.) mit der Apostrophierung der Heroen (v. 22 f. *o nimis optato saeculorum tempore nati / heroes*), was

⁹ Siehe dazu nun überzeugend *Stoevesandt*.

in die Ankündigung seines Themas übergang (v. 24 *vos carmine compellabo*), an die er sich im Folgenden jedoch nicht gehalten hat. Der Erzähler beendet sein *carmen* nun mit einem Vergleich der zwei Zeiten „Früher, zur Zeit der Heroen“ und „Jetzt, zur Zeit des Erzählers“. Damit sind zwei Diskurse aufgerufen, in denen „Dekadenz“ thematisiert wird, zum einen die ‘Abfolge verschieden gearteter Weltzeitalter’, zum anderen ‘moralisierende Gegenwartskritik’ (siehe im Einzelnen bei *Schmale* S. 216 ff., 268 ff.).

Wenn sich gezeigt hat, dass der Erzähler mit seinem Versuch, die Heroenzeit als ideal zu schildern, gescheitert ist, dann fragt sich, wie zuverlässig seine Auffassung und Beschreibung seiner eigenen Gegenwart sind. *Schmale* sieht hier, unter Beachtung der Trennung zwischen Erzähler und Autor, „Positionen der späten Republik zu Wort kommen“ (S. 269), und verortet die im Epilog beschriebene Depravierung im zeitgenössischen moralkritischen Diskurs. Dem ist jedoch die Frage entgegenzuhalten, ob hier wirklich eine reale Gegenwart gemeint ist oder nicht vielmehr herbe Übertreibung vorliegt. Die von *Schmale* aus anderen Gattungen herangezogenen Passagen aus Cicero und Sallust (S. 272-274) bieten keine überzeugenden Parallelen: Vergleichbare Kritik in Ciceros Anklagereden ist nie auf die Allgemeinheit gemünzt; sogar im Vergleich mit Sallusts Zeitkritik (Catil. 10-13) erscheinen etwa die vv. 399-401 in dieser völligen Verallgemeinerung extrem, Brudermord oder Freude über den Tod naher Angehöriger erwähnt Sallust nicht in seinem Katalog der Verfehlungen. *Schmale* verweist hinsichtlich der sexuellen Vorwürfe des Epilogs auch besonders auf Catulls Libellus selbst und die dort erwähnten Inzest-Verhältnisse (S. 269 f.), um auf die Aktualität des Themas zu verweisen; doch dann müsste man z.B. auch darauf verweisen, dass in c. 65 und c. 68 über den Tod eines Bruders geklagt wird. – Der Erzähler ist also unzuverlässig, sowohl in seiner versuchten Verklärung der Vergangenheit als auch in der schwarzen Sicht auf seine Gegenwart. Umso weniger darf man den Epilog als Schlüssel für die Interpretation ansehen (siehe dazu *Schmale* S. 276-281).

3. Wenn man sich darauf einlässt, die genannten Auffälligkeiten des *carmen* nicht auf die Unfähigkeit oder das punktuelle Ungeschick des Verfassers, sondern auf dessen *perfidia* zurückzuführen, so kann man damit auch die Passagen erklären, in denen eine merkwürdige Vermischung von Motiven bzw. gleichzeitige Verarbeitung mehrerer Versionen eines Stoffes zu beobachten ist; dafür seien vier Beispiele ausgewählt: das erste Schiff (3a), die goldene Zeit (3b), Ariadnes Bruder (3c), der Auftritt des Prometheus (3d).

3a) „Das erste Schiff“

„Das erste Schiff“ ist ein Motiv, das in der antiken Literatur mit gegensätzlichen Konnotationen verwendet wird: Es gilt entweder als Errungenschaft und Element des Fortschritts, dass die Menschen sich nun über das Meer bewegen können, oder als Zeichen der Vermessenheit, dass sie diese Grenzüberschreitung wagen (siehe *Schmale* S. 59 f., 63-65). In der Interpretationsrichtung, die im Rückblick vom Epilog her das Konzept „Weltalter“ bzw. „Verfall“ im gesamten Gedicht untersucht, wird besonders darauf hingewiesen, dass das Schiff dem Meer ausdrücklich Gewalt antut (v. 11 *illa rudem cursu prima imbuit Amphitriten*; v. 12 *proscidit*). Andererseits hat beim Bau der Argo Athene persönlich geholfen (v. 8 f.), so dass das Schiff nicht der menschlichen Vermessenheit entspringt. *Schmale* verweist darauf, dass das Motiv per se ambivalent sei, da eine Gottheit erfunden habe, was eine andere verletzen könne (S. 66); damit erklärt sie aber nicht, warum in c. 64, anders als in anderen Texten, beide Seiten des Mythos anklingen. Im Folgenden nimmt *Schmale* ihre Deutung der Ambivalenz etwas zurück, wenn sie fortfährt: „Dass es in c. 64 nicht um den Eindruck einer Entweihung im negativen Sinn, sondern um ein erotisches Bild geht, zeigt nicht zuletzt das Bild der Nereiden, ebenfalls Meeresgöttinnen, deren Bewunderung für das Schiff geschildert wird.“ Dem ist entgegenzuhalten, dass die Reaktion der Nereiden (v. 15 *monstrum ... admirantes*) – wobei *admirari* nicht „bewundern“ bedeuten muss, sondern auch „sich wundern, staunen“ – sehr knapp angedeutet wird im Verhältnis zur Beschreibung der Nereiden selbst. Eine andere Frage ist, warum überhaupt Formulierungen gewählt wurden, die die Gewalt des Schiffes gegenüber dem Meer bezeichnen (*imbuit, proscidit*); dass sich „Schiffahrt“ auch ohne derartige Konnotationen formulieren lässt, zeigt ja der Anfang: *Neptuni nasse per undas* (v. 2). Man muss also festhalten, dass in den Eingangsversen beide Deutungsmuster anklingen und sich nicht eindeutig entscheiden lässt, ob das Schiff als eine Errungenschaft oder als Frevel angesehen wird.

3b) „Goldene Zeit“

Als die Menschen ihre Häuser verlassen und sich zum Palast des Peleus begeben, wirkt sich dies auf das bewohnte und bebaute Land aus: Niemand arbeitet, die Felder liegen brach, die Pflüge verrosteten (vv. 38-42). Diese Passage bereitet verschiedene Probleme, zunächst in Bezug auf den Kontext: Es entsteht der Eindruck, als verließen die Menschen ihr Land nicht nur für den Besuch des Palastes, sondern als zögen sie endgültig fort; allerdings wird später, sogar verstärkt durch ein Gleichnis, erzählt, wie sie den Palast wieder verlassen (siehe *Schmale* S. 82). Diese Probleme, die den Leser verunsichern können, hat *Schmale* richtig gesehen, aber sie bietet keine Lösung auf der innertextlichen

Ebene an, wenn sie diese Passage im Zusammenhang mit der darauf folgenden Beschreibung des luxuriösen Palastes in den Stadt-Land-Diskurs einordnet und auf den Standpunkt des Erzählers bezieht, der hier wie auch an anderen Stellen seine eigene Gegenwart als defizitär sehe (*Schmale* S. 85); er deute an, welche Folgen es habe, wenn Menschen das Land verkommen lassen, um sich am Luxus zu erfreuen (*Schmale* S. 89). Diese Deutung unterstützt den Eindruck, dass die Erzählung nicht stimmig ist, so dass die zitierten Fragen an den Text aufkommen.

Außerdem stellt diese Passage das Problem, dass abermals Elemente zweier Motivtraditionen vermischt sind (siehe im Einzelnen bei *Schmale* S. 82). Der Zustand des Landes, das von der Bevölkerung verlassen wurde, erinnert an Schilderungen des Goldenen Zeitalters (nicht zuletzt aufgrund der Formulierung durch Negationen), doch dieser Eindruck wird v. a. durch die Erwähnung der verrostenden Pflüge gestört (v. 42). Außerdem fehlt die wichtige typische Eigenschaft der Goldenen Zeit, dass die Erde von selbst Nahrung spendet. Der Text lässt also aufgrund einiger Elemente an die Goldene Zeit denken (besonders am Anfang: *rura colit nemo*), doch tatsächlich wird ein Rückschritt beschrieben, es handelt sich um den Zustand der Vernachlässigung und des Verfalls. Dies nun erinnert an Texte, in denen die Verödung der Felder, sei es durch Krieg, sei es durch Verlockungen des Stadtlebens, thematisiert wird (*Schmale* S. 84 f.). Wie schon bei der Erwähnung des Ersten Schiffes wird auch hier gleichzeitig auf zwei verschiedene Diskurse angespielt, die nicht miteinander vereinbar sind.

Bevor die Götter zum Fest kommen, verlassen die Menschen den Palast; dies wird mit einem Meeres-Gleichnis (vv. 269-277) verdeutlicht, das an ein Gleichnis in der Ilias für die in den Kampf eilenden Griechen erinnert (Il. 4,422-428). Dort entspricht die Richtung, in die sich die Krieger bewegen, der Bewegungsrichtung des Meeres; in c. 64 hingegen kommen die Wellen heran, die Menschen jedoch entfernen sich. Das Gleichnis würde also besser zur Ankunft der Götter passen (siehe *Schmale* S. 90). Auch diese „Unstimmigkeit“ lässt sich als Spiel mit dem *lector doctus* auffassen.¹⁰

3c) „Ariadnes Bruder“

Ariadne wirft Theseus vor, dass sie nicht mehr nach Hause zurückkehren könne, nachdem sie ihm dabei geholfen habe, ihren Bruder zu töten (v. 181 *fraterna caede*). Diese Worte erinnern auffällig an die der Medea, die auf der Flucht ihren Bruder ermordete. Doch im Fall der Ariadne erscheint diese nachträgliche

¹⁰ Anders *Schmale* (S. 90): „Diese Unstimmigkeit wird jedoch von der im catullischen Text geschaffenen Gesamtstimmung überdeckt.“

Bruderliebe merkwürdig, da es sich um den Minotaurus handelt. *Schmale* erklärt dies so, dass Ariadne hier den Tod des Minotaurus aus der Perspektive der Familie betrachte und es daher keinen Widerspruch gebe zu ihrer Schilderung des Kampfes (S. 183, Anm. 175). Sehr scharfsinnig erklärt *DeBrohun*, dass Ariadne in ihrer Verzweiflung und Enttäuschung über Theseus völlig verwirrt ist und “mixed up her monsters: genuine monster and monstrously duplicitous man” (S. 421). – Einfacher ist es auch hier, diese unerwartete Bruderliebe als weitere Pointe aufzufassen.

3d) „Auftritt des Prometheus“

Apoll und seine Schwester Diana kommen explizit nicht zur Hochzeit, wobei der Grund dafür vage bleibt (vv. 299-302). Um so erstaunlicher ist, dass als Hochzeitsgast auch Prometheus genannt ist, auf dessen Strafe und Wunden deutlich hingewiesen wird (vv. 294-297). In der literarischen Tradition wird er sonst nicht als Gast erwähnt (*Schmale* S. 97), aber er hat eine wichtige Funktion in der Vorgeschichte: Prometheus verrät Jupiter als Gegenleistung für seine Befreiung, dass Thetis einen übermächtigen Sohn gebären wird, woraufhin Jupiter auf sie verzichtet und sie einem Sterblichen zur Frau gibt. Da Prometheus trotz dieser Vorgeschichte sonst nicht unter den Gästen genannt wird, ist es umso verwunderlicher, dass dies gerade in Catulls Version der Fall ist, da hier ja eine andere Vorgeschichte zu der Hochzeit führt, nämlich die „Liebe auf den ersten Blick“. Hier wird also die traditionelle Version wieder anzitiert, nachdem die Geschichte zuvor unerzählt wurde. *Schmale* deutet dies so (S. 98), dass die Anwesenheit des Prometheus etwas Versöhnliches habe (er darf nun wieder den Tisch mit den Göttern teilen), was zu einem Text passe, in dem die Heroenzeit als Zeitalter der Theoxenie gepriesen werde. Der Erzähler hat also plötzlich die Idee, dass Prometheus ein geeigneter Gast wäre, vergisst dabei aber, dass er eigentlich eine andere Geschichte erzählt.

Fazit

Das *carmen* der Parzen mag, wie der Erzähler betont, *veridicum* sein und keine *perfidia* enthalten (obwohl man immerhin feststellen muss, dass Achill auch andere Seiten hatte als die düsteren, die hier betont werden), wenn der Inhalt auch nicht zum Anlass passt –, die übrigen Passagen von c. 64 jedoch sind von *perfidia* durchzogen, der Erzähler darf seine Aufgabe nicht bewältigen, er erweist sich als unzuverlässig: So vergisst er, was er eigentlich erzählen wollte, so dass er sich als *immemor* mit Theseus vergleichen lässt, der sowohl Ariadne auf der Insel als auch sein Versprechen gegenüber Aegeus vergessen hat. Er wählt für die Ekphrasis aus der Ariadne-Geschichte sozusagen die falsche Hälfte, wie die Parzen, die die düsteren Seiten Achills hervorheben – sowohl die

Decke als auch das Lied passen so nicht zum Anlass der Hochzeit. Der Verfasser, der für die Qualität des Erzählers verantwortlich ist, ist *perfidus*, wie Theseus, den Ariadne auffälligerweise mehrfach mit diesem Wort anklagt, dass er sein Versprechen ihr gegenüber nicht gehalten habe.¹¹ Theseus findet mit Ariadnes Hilfe aus dem Labyrinth heraus, der Leser hingegen kann überlegen, ob er sich fühlt wie ohne Ariadnes Faden im Labyrinth oder verlassen wie Ariadne auf Naxos. Ob den Verfasser dabei eher Ernsthaftigkeit getrieben hat und er zeigen wollte, dass sich Mythen „als Projektionsfläche für Sehnsüchte nach besseren Zeiten“ nicht eignen (*Schmale* S. 289), oder ob er der Spiellust nachgeben hat, um (bei gleichzeitiger Ernsthaftigkeit der künstlerischen Ausführung) durch seine *perfidia* den *lector doctus* herauszufordern und zu amüsieren, lässt sich, zumal keine vergleichbaren zeitgenössischen Texte erhalten sind, wohl kaum entscheiden. Unvorstellbar ist letzteres jedenfalls keineswegs, zumal bei Catull, der in seinem c. 16, wenn auch in anderem Zusammenhang, darauf verweist, dass in der Literatur eigene Gesetze gelten.

¹¹ Cf.: *Putnam* (S. 175): “The repetition of perfide, with which the indictment opens, is, by standards Catullus sets elsewhere, overwhelming.” – *Thompson*, der eine “optimistische“ Deutung des Parzenliedes voraussetzt (S. 53): “the theme of the Fate’s Song is intended by Catullus to counterbalance the tenor and tone of Ariadne’s lament ... this explains the strange and strangely reiterated emphasis on the veracity of their prediction (....) ... where the word *perfidia* recalls at once Ariadne’s repeated perfide ... directed to Theseus.”

<i>ACTA CLASSICA</i> <i>UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XLIII.</i>	<i>2007.</i>	<i>p. 51–56.</i>
--	---------------	--------------	------------------

MAECENAS POETA

PAR IMRE KÖRIZS

Des fragments poétiques moins longs que 20 lignes¹ le plus connu est celui qui reste de la biographie d'Horace écrite par Suétone :

ni te visceribus meis, Horati,
plus iam diligo, tu tuum² sodalem
†nimio† videas strigosiore³.

La traduction traditionnelle de ces 3 lignes est la suivante : « Si je ne t'aime pas mieux que moi-même⁴ (que mon cœur, ma chair et mon sang), Horace, tu verras ton ami plus maigre qu'un mulet » (ou Ninnius, Vinnius, Tithonos, un singe etc. – cela dépend de ce que l'on propose pour le mot entre les *cruces dubitationis*).

La lecture des manuscrits : *nimio* Parisinus 7971, olim Floriacensis, saec. X ; Parisinus 7972, olim Mentelianus, saec. IX ; *ninio* Parisinus 7974, olim Remensis, saec. IX ex. ; *ninno* ou bien *mimo* Parisinus 8214, saec. XII. Les propositions pour l'interprétation du *crux* sont en général des substantifs en *ablatif, abl. comparationis* à côté du comparatif de l'adjectif *strigosiore* : *minio* (Nannius), *simio* (S. Sudhaus, v. : Vollmer, Hor. ed. 1907),⁵ *Ninnio* (P. Pithoeus,

¹ W. More–C. Buechner–J. Blänsdorf (edd.), *Fragmenta poetarum Latinorum epicorum et lyricorum praeter Ennium et Lucilium*. Stuttgartiae, Lipsiae 1995, pp. 246sq. ; E. Courtney (ed.), *The Fragmentary Latin Poets*. Oxford 1993, pp. 277sq.

² Le *tu tuum* est la conjecture de Muretus acceptée presque par tout le monde au lieu de la lecture *tutum* des manuscrits.

³ *Horati Flacci, Q., Opera, St. Borzsák* (ed.), Leipzig 1984 ; v. encore : *Morel–Buechner–Blänsdorf* M. 3, Courtney M. 3.

⁴ Par exemple : « wenn ich dich, H., nicht mehr liebe als mich selbst » – A. Kappelmacher, *Maecenas (Cilnii)*, RE XIV, 227, ou bien : « Wenn ich dich, nicht schon längst, Horaz, mehr liebe / als mich selbst » – W. Nötzel, *Zum Maecenas-Epigramm in der Horazvita*, Gymnasium 64 (1957) p. 27.

⁵ L'intervenant « Mi pare che nessuno abbia mai proposto di corroborare la correzione *simio* del frammento di Mecenate con un probabile riferimento a questo Demetrio. « Il s'agit de Démétrius

Scaliger), *ninnio* (Kappelmacher), *omnino*,⁶ *mimulo* (Lenchantin de Gubernatis, 1945), *Tithono* (Nötzel, 1957. et E. Bickel, RhM 99 [1956] 380.),⁷ *Vinnio*,⁸ *hinno me* (Lambinus, 1568), *hinnulo* (Oudendorp, 1751), *innulo* (Roth, Sall. ed. 1858), *mulo me* (Baumgarten-Crusius, l. : Reifferscheid, Sall. ed, 1890). Ce qui concerne les propositions type *hinno* (*hinnulo*, *innulo*, Oudendorp se reporte à Pline l’Ancien (*nat. hist.* 8, 174.) qui mentionne un *innus*, en disant de lui que c’est *strigoso corpore*. Le mot se trouve aussi dans les formes *hinnus* et *ginnus*. Selon Courtney le grec *innos* est la forme postérieure de *ginnos* et quand nous trouvons le syntagme *ginnó kai hinnó* dans une énumération d’Aristote, l’on efface celui-ci comme un mot qui est inséré dans le texte comme le variant fautif du mot précédent. Selon lui il est imaginable que le *ginnos* (*hinnus* en latin) est le poulain de l’étalon et de l’ânesse, tandis que l’*innos* est le poulain de la jument et de l’étalon de l’âne. Après cette argumentation il soutient la lecture *innulo*, en disant que le mot avec le diminutif entre bien dans l’atmosphère catulienne.

Par rapport aux solutions de formule ‘ crétique ’ la statistique est relativement importante (*simio*, *Ninnio*, *ninnio*, *mimulo*, *Vinnio*, *hinnulo*, *innulo*) : car par exemple de 459 hendecasyllabes de Catulle les deuxièmes syllabes ne sont courtes que dans 39.⁹ (La proportion – 218:4 – est encore pire si l’on ne prend que la première moitié des poèmes écrits en hendecasyllabe.)

Le poème de Mécène rappelle notoirement les premières lignes du carmen 14 de Catulle :

*Ni te plus oculis meis amarem,
iucundissime Calve, munere isto
odissem te odio Vatiniano.*

Catulle ici réproche Calvus qui lui a envoyé quelque « livre horrible et satané » (« *horribilem ac sacrum libellum* ») en cadeau (non son propre livre). « Si je ne te préférerais à mes propres yeux, cher Calvus, je te détesterais autant pour ton cadeau que Vatinus sait détester quelqu’un. »

mentionné dans Sat. 1 10, 79. concerné par « *simius iste* » dans la ligne 18 du même satire déjà selon Ps.-Acro. – F. Comparelli, Hor. Carm. 1,20, Schol(i)a 4 (2002) 3, p. 82.

⁶ W. Steffen, Krit. Bemerkungen zu Suetons Vita Hor., in : J. Irmscher–C. Kumaniecki (edd.), Römische Literatur der augusteischen Zeit, Berlin 1962, p. 23.

⁷ J.-M. André, Mécène écrivain, avec, en appendice, les fragments de Mécène, ANRW II 30.3., 1775.

⁸ C. Deroux, From Horace’s Epistle I, 13 to Maecenas’s Epigram to Horace, in : Studies in Latin Literature and Roman History VI, Bruxelles 1992, pp. 317-326.

⁹ Ce sont les suivants : 1,4 et 8 ; 2,4 ; 3,17 ; 27,1 et 4 ; 35, 14 et 18 ; 32,6 et 7 ; 36,5 et 6 ; 38,2 et 8 ; 40,3 ; 41,1-3 ; 42,3 et 5, 11-12, 16, 18-20 et 24 ; 45,6-7 et 19-20 ; 47,6 ; 49,3-4 ; 50, 15 ; 54,7 ; 55,10 ; 58,20.

Suetonius introduit les trois lignes citées de Mécène par les mots suivants : « *Maecenas quantopere eum dilexerit, satis testatur illo epigrammate* », c'est-à-dire « *comment Mécène l'aimait [Horace], cette épigramme le montre assez bien* ». La citation ci-dessus visiblement ne montre rien comme exemple – même si l'on complète par les corrections mentionnées –, surtout pas « assez bien ». Car que pourrait signifier si Mécène n'aimait pas Horace tant qu'il l'aime. Il serait maigre (Plus maigre que qui ou quoi? Cela n'a pas d'importance.) De plus cette interprétation ne fait qu'enregistrer le parallèle catullien, mais n'y fait pas assez d'attention – comme d'ailleurs ne fait pas assez d'attention au champ sémantique étonnement homogène des mots du poème de Mécène. La seule exception est Deroux,¹⁰ qui donne pour la première fois une signification concrète au mot « *visceribus* » (à peu près : bedon), au lieu d'en voir – comme *pars pro toto* – le pur synonyme du personnage de Mécène. Le philologue belge développe le *crux* – très attractivement – par le *Vinnio*, en suggérant que Mécène fait allusion ici au coursier maladroit d'Horace (*epist* I 13, 1). Il interprète le poème de la façon suivante : « *just as surely as I love life and am at ease with my corpulence, and just as surely as I shall never be thin, so I truly love Horace above all things* », et il le traduit : « *If henceforth I do not love you more than my own entrails, Horace, may the friend that I am appear to you scrawnier than Vinnius.* » Par conséquent selon Deroux Mécène veut dire : « Si je ne te préfère pas, Horace, à mon ventre, vois ton ami plus maigre que Vinnius », c'est-à-dire : « J'aime mon ventre, mais je te préfère, Horace. C'est aussi impossible que je ne t'aime pas que tu me vois plus maigre que Vinnius. » Comparelli est, lui aussi, pour l'interprétation « bedon » « – sans faire allusion à Deroux, mais comprenant plus profondément le parallèle catullien – : « *Trattandosi di Lesbia, del passero di Lesbia etc., per Catullo era di tutta evidenza il poter appropriarsi di una metafora come l' ' amar più degli occhi ', ma trattandosi di una cena poco aristocratica come quella a cui Orazio si accingeva ad invitare il nobile Mecenate, non potrebbe essere altrettanto evidente la variatio ' amar più delle mie viscere ', ossia ' della mia pancia ' ?* »¹¹ *Viscera, sodalis, strigosus* : ces mots conduisent vraiment le lecteur dans le domaine de la ' gastronomie ', ils parlent des organes internes (de l'appareil digestif), du compagnon de débauche et du maigreux.

Si l'on a recours au poème de Catulle qui a critiqué son ami parce qu'il lui a envoyé une lecture qui a suscité une grande déception, il nous est peut-être permis de croire que Mécène mentionne ici quelque chose qu'il a reçu d'Horace, et

¹⁰ Deroux, pp. 323sqq.

¹¹ Comparelli, p. 83.

qu'il n'aimait pas. Pourquoi dirait-il qu'il aime son appareil digestif (même si moins qu'Horace) ? Car l'on peut aimer sa propre vue — mais nos intestins ?!

Il s'agit plutôt du fait que Mécène voit le plus catullien dans les »yeux« se trouvant dans le poème de Catulle. Car là-bas les yeux – en dehors de la signification s'exprimant dans la comparaison stéréotypiques (je t'aime mieux que ma vue) – a un sens accessoire spécial : le mauvais livre est épuisant pour les yeux de Catulle. Mais lui, il préfère celui qui a envoyé le livre à ses propres yeux, donc il ne le déteste pas. Ce n'est pas simplement que les égards d'Horace ont fait (ou bien peuvent faire) du mal à Mécène,¹² mais logiquement il se rapporte à son ventre comme le livre envoyé à Catulle se rapporte aux yeux de Catulle le lisant. Dans le mot entre *cruces* donc nous ne devons pas chercher *abl. comparationis*, mais – d'après le parallèle catullien – *causae*.

La question se pose : qu'est-ce que pouvait être cette expérience gastronomique désagréable laquelle Horace a procuré à Mécène ? De toute façon cela a du être quelque chose de mémorable si son protecteur haut placé en a écrit un poème, même si trop court (n'oublions pas, Suetonius ne dit pas que les trois lignes ne sont qu'un fragment, voire il les appelle expressément une épigramme) –, ou bien si l'on a trouvé ce poème digne de rester dans la mémoire des contemporains et plus tard dans la tradition écrite.

En parlant de quelqu'un d'autre nous serions obligé de nous arrêter ici. Car qui sait qu'un poète romain comment a-t-il recherché une fois la faveur de l'un de ses amis ? Mais à propos d'Horace nous savons justement en lisant l'un de ses propres poèmes qu'une fois il a offert un vin assez faible à Mécène en lui promettant : « *vile potabis* » (*carm.* I 20, 1).¹³

L'hypothèse n'est peut-être pas injustifiée que Mécène a écrit sa petite épigramme évoquant Catulle pour répondre à son poème en résolvant le *crux* donc de la façon suivante :

*Ni te visceribus meis, Horati,
plus iam diligo, tu tuum sodalem
vino isto videas strigiosorem.*

¹² Comme Comparelli écrit : « Ora questo particolare riecheggiamiento catulliano non è privo di importanza. Se infatti si ricorda l'intero carme catulliano (e sottolineerei anche la contiguità dei due carmi : l'invito a cena a Fabullo è il carme 13 mentre il lamento per il pessimo regalo dello *iucundissimus Calvus* è il 14) non risulterà poi così impossibile ipotizzare che Mecenate possa aver riposto al catulliano invito a cena di Orazio con un ulteriore riecheggiamiento catulliano, un amichevole 'rimprovero' per un *munus* davvero poco gradito : un invito a cena 'pericoloso' per il raffinato stomaco di Mecenate », *ibid.*

¹³ C'est Comparelli qui a démontré le rapport entre les deux poèmes. Il n'affirme pas *expressis verbis* qu'il existe un rapport étroit entre les deux poèmes, mais – d'une façon très élégante – il le rend absolument clair, car il termine l'étude consacrée à *carm.* I 20 par l'analyse de l'épigramme.

Vu l'aspect minusculaire de l'écriture il est peut-être possible de dire à propos de « *vino isto* » que « *ce n'est presque pas de conjecture* ». Le sens du poème est donc : « Si je ne te préfère pas à mon ventre, Horace, vois donc ton compagnon de débauche plus maigre – à cause de ce vin. » Ou bien, car la¹⁴ grammaire de la phrase originale – en donnant un double sens au poème – permet l'interprétation suivante : « vois-le plus maigre que ce vin ». En développant la concision subtile de la formulation : « Je te préfère à mon ventre, Horace. Tu m'as envoyé du mauvais vin qui a mis mon ventre à l'épreuve. Mais comme je te préfère à mon ventre – le contraire de cela est aussi impossible que je maigrisse – même si tu l'a mis dans un mauvais état, je ne suis pas fâché. »

Dans son poème mentionné Horace dit à propos de son vin : « *Vile potabis modicis Sabinum | cantharis, Graeca quod ego ipse testa | conditum levi, datus in theatro | cum tibi plausus, || care Maecenas eques* »¹⁵. Que des futilités, que des excuses. Du vin pas cher dans un récipient insignifiant, en plus un synonyme plus vulgaire du verbe boire : *potabis* – et non *bibes* – qui signifie « *deep drinking* » et « *plus humoristique que bibes* ». ¹⁶ La valeur du vin vient du personnage du viticulteur et du millésime extraordinaire, quand Mécène « *après être remis de sa grave maladie en 29 s'est présenté pour la première fois dans le théâtre Pompeius et comme un eques ordinaire il s'est assis derrière les bancs des sénateurs malgré qu'il était le premier homme de Rome en l'absence d'Horace* ».

La réponse doucement persifleuse de Mécène¹⁷ dans ce cas-là revalorise le poème d'Horace, et cela explique pourquoi « *cette pièce sans aucune valeur*

¹⁴ Deroux – pour défendre Vinnio – écrit le suivant : « Paleographically, the restitution is hardly conjectural » – Deroux, p. 320. –, ce que l'on peut dire à propos de conjecture « *vino* » aussi.

¹⁵ E. Fraenkel, Horace. Oxford 1957, pp. 214sq. –, Nisbet et Hubbard ne croient pas que le poème soit une vraie invitation : « The whole business of the commemorative 'bottling' may be no less of a literary convention » (R. G. M. Nisbet–M. Hubbard, A Commentary on Horace Odes, Book I, Oxford 1970, p. 246.) Mais si l'on accepte l'interprétation ci-dessus de l'épigramme, en même temps nous acceptons le fait qu'Horace a offert à son invité une boisson de si faible qualité qui avait quand même un avantage appréciable : que c'est lui-même qui s'est occupé du vin. Mécène fait allusion justement à ce fait : il préfère le viticulteur (ou celui qui a mis le vin en bouteille) à son ventre. Après tout cela la question se pose si Mécène a improvisé le poème ou bien ce n'est qu'après avoir lu „Vile potabis” envoyé préalablement qu'il a préparé la réponse d'esprit : donc il n'est pas exclu à propos du poème d'Horace que cela faisait partie de l'invitation formelle.

¹⁶ Nisbet–Hubbard, p. 246.

¹⁷ Il serait dommage donc de surestimer le modèle catullien dans la poésie de Mécène en se référant à cette épigramme, car dans ce cas le poème de Catulle n'est que l'à-propos du geste d'esprit. Pour cela la remarque de Courtney – Courtney, p. 277. – semble être en quelque sorte injustifiée : « One wonders how Horace felt at being addressed in Catullan terms ». Par contre Deroux a sans nulle doute raison en appelant le poème une parodie de Catulle – Deroux, p. 322.

littéraire »¹⁸ se trouve entre deux odes importantes sur Mercurius, pièces numéro 10 et 30 de la collection, à la 20^e place. La petite bagatelle de Mécène avec sa familiarité de style nous permet de jeter un coup d'œil rapide sur la relation qui relie l'un des personnages les plus influents et – peut-être – le meilleur poète de Rome. Le ministre omnipotent, le protecteur haut placé et l'ami intime est invité à un festin qui n'est pas spécialement somptueux. Il accueille le mauvais vin servi par son ami avec une paraphrase catullienne qui est aussi élégante qu'affectueuse – même s'il ne l'a pas destinée à l'éternité.

¹⁸ Nisbet–Hubbard, *ibid.*

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIII.	2007.	p. 57–70.
--	--------	-------	-----------

NON VULGARE GENUS

EKPHRASIS, LITERARISCHES GEDÄCHTNIS UND GATTUNGSSPEZIFISCHE INNOVATION IN DER SECHSTEN EKLOGE DES T. CALPURNIUS SICULUS

VON ZOLTÁN L. SIMON

Am Schluss der *Georgica* erinnert sich Vergil an seine bukolischen Gedichte, die er nunmehr als mit jugendlicher Kühnheit verfasste dichterische Versuche betrachtet.¹ In späteren Zeiten wurde die bukolische Dichtung, durch die Kanonisierung von Vergils Oeuvre, sogar seines Lebenslaufs, sozusagen gleichgesetzt mit der ersten Station der dichterischen Laufbahn: Sowohl Calpurnius Siculus, während der literarischen Wiedergeburt der neronischen Zeit, wie auch, etwa zwei Jahrhunderte später, der Karthager Nemesianus haben sich die Wiederholung der Karriere des *vates sacer* zum Ziel gesetzt und erhofften sich – offensichtlich den Vergil-Biographien zufolge –, auf Grund ihrer Eklogen die finanzielle und v.a. die soziale Unterstützung eines Patrons zu erlangen. Bezeichnenderweise macht Corydon, der arme, aber umso selbstbewusstere Held der vierten Ekloge des Calpurnius, seinen Patron auf die Nero verherrlichenden Lieder aufmerksam:

*fer, Meliboe, deo mea carmina: nam tibi fas est
sacra Palatini penetralia visere Phoebi.
tu mihi talis eris, qualis qui dulce sonantem
Tityron e silvis dominam deduxit in urbem
ostenditque deos et 'spreto' dixit 'ovili
Tityre, rura prius, sed post cantabimus arma.'* (158-163.)²

¹ *carmina qui lusi pastorum audaxque iuventa, / Tityre, te patulae cecini sub tegmine fagi.* IV. 565-566.

² Vgl. Martialis 8. 55: *sint Maecenates, non deerunt, Flacce, Marones, (...) / iugera perdiderat miserae vicina Cremonae, / flebat et abductas Tityrus aeger oves, / risit Tuscus eques paupertatemque malignam / reppulit et celeri iussit abire fuga. / Accipe divitias et vatum maximus esto, / tu licet et nostrum, dixit, Alexin ames.* Nemesianus I. 81-83: *Perge, puer, coeptumque tibi ne desere carmen, / nam sic dulce sonas, ut te placatus Apollo / provehat et felix dominam perducatur*

Die Bukolik wurde also als eine Art Vorbereitung auf die anspruchsvolleren Gattungen verstanden; schon Persius äußerte sich mit beißendem Spott über Dichterlinge, die ein Epos zu schreiben beginnen, ohne in der Lage zu sein, einen Hain anständig zu beschreiben,³ und am Anfang des 16. Jhs. schrieb die einflussreiche *Ars poetica* des Girolamo Vida den jungen Dichtern geradezu vor, sich in dem *genus humile* fleißig zu üben.⁴ Diese über lange Zeiten wirk-same Auffassung mag wohl die alte, aber heute noch vertretene interpretative Tradition erklären, auch die Eklogen des Calpurnius als nicht allzu anspruchs-volle dichterische Fingerübungen, als das klassische Vorbild zu imitieren trach-tende *progymnasma* zu betrachten. Zur Entstehung dieser Tradition dürfte auch der Umstand beigetragen haben, dass in den sog. panegyrischen Eklogen (d.h. in der ersten, vierten und siebten Ekloge), die die Mittel der bukolischen Alle-gorese verwenden, die Schwierigkeiten der angehenden Dichter, ihre ehrgeizi-gen Pläne und ihr Ringen mit den höheren Gattungen sehr wirkungsvoll, mal mit verständnisvollem Humor, mal mit bitterer Ironie geschildert werden. Be-sonders wurden die vier rein bukolischen Eklogen als anfängliche und unvoll-kommene Versuche betrachtet, und unter diesen v.a. die am wenigsten behan-delte sechste Ekloge.

Dieses wahrhaft überraschende Gedicht, das 1504 von seinem frühen Her-ausgeber, Filippo da Giunta mit Recht den Titel *Litigium* erhielt, erzählt vom Streit der einander zum Wettgesang herausfordernden Astylus und Lycidas, der so weit eskaliert, dass es zu gar keinem dichterischen Wettbewerb mehr kommt. Am Anfang der Ekloge erzählt Astylus dem verspäteten Lycidas über den gerade beendeten Wettgesang zwischen Nyctilus und Alcon, bei dem er zum Richter gewählt wurde:

in urbem. II. 82-85: nec sumus indocti calamis: cantamus avena / quae divi cecinere prius, qua dulce locutus / Tityrus e silvis dominam pervenit in urbem. / Nos quoque te propter, Donace, cantabimur urbi. Wenn man dem Bericht der *Historia Augusta* Glauben schenken kann, hat Ne-mesianus neben den Eklogen mehrere Lehrgedichte geschrieben, und im *prooemium* der überlie-ferten *Cynegetica* erwähnt er schon ein Heldengedicht, in dem er die Taten der zwei Söhne des Carus, Carinus und Numerianus verewigt hätte: „*Versu autem talis fuisse praedicatur ut omnes poetas sui temporis vicerit. Nam et cum Olympio Nemesiano contendit, qui Halieutica, Cy-negetica et Nautica scripsit quique in omnibus coloniis inlustratus emicuit.*“ *Flavi Vopisci Carus et Carinus et Numerianus XI. 2.* Das Versprechen bezüglich des Epos in der *Cynegetica*: „*mox vestros meliore lyra memorare triumphos / accingar, divi fortissima pignora, Cari...*“ 63-64.

³ „*Ecce modo heroas sensus adferre videmus / nugari solitos Graece, nec ponere lucum / arti-fices nec rus saturum laudare, ubi corbes / et focus et porci et fumosa Palilia faeno.*“ I. 69-72.

⁴ *Sed neque inexpertus rerum iam texere longas / audeat Iliadas, paulatim assuescat, et ante / in-cipiat graciles pastorum instare cicutas.* *De arte poetica*, 1527. Zitiert von F. J. Nichols, *The De-velopment of Neo-Latin Theory of Pastoral in the Sixteenth Century.* *Humanistica Lovanensia* 18 (1964) 95.

*Serus ades, Lycida: modo Nyctilus et puer Alcon
certavere sub his alterno carmine ramis,
iudice me, sed non sine pignore. Nyctilus haedos
iuncta matre duos, catulum dedit ille Leaenae,
iuravitque genus; sed sustulit omnia victor. (1-5.)*

Der Streit entbrannt gerade weil sich Lycidas über das Urteil von Astylus empört und er hört gar nicht auf. Schließlich hat der zufällig vorbeikommende Mnasyllus aufgefordert, als Richter zu fungieren genug von der aussichtslosen Situation und lässt die beiden, sich zankenden und beschimpfenden Jugendlichen stehen. Als geläufiger Abschluss in der Bukolik erscheinen aber zwei neue Figuren, Micon und Iollas, die dem erbitterten Streit wahrscheinlich ein Ende werden setzen können, so dass der Wettgesang beginnen kann, jedoch erst nach der immanenten Zeit der Ekloge:

*Quid furitis, quo vos insania tendere iussit?
si vicibus certare placet – sed non ego vobis
arbiter: hoc alius possit discernere iudex.
et venit ecce Micon, venit et vicinus Iollas:
litibus hi vestris poterunt imponere finem. (88-92.)⁵*

Es überrascht also nicht, dass Kritiker, ausgehend vom Fehlen des einen definierenden Teils der Hirtendichtung, des Wettgesanges, die Ekloge sehr oft für einen misslungenen Versuch, öfters für ein abgebrochenes Fragment,⁶ einen Torso,⁷ bestenfalls für ein schlecht strukturiertes, auseinanderfallendes Gedicht hielten. Nach dem kernigen Urteil von Christian Wernsdorf aus dem Jahre 1780:

Hic nihil nisi impotentia animi et rixandi libido cernitur, convicia jactantur acerba, atque ex jurgio susceptum certamen novo jurgio abrumpitur, re infecta disceditur. Facile igitur assentior hanc omnium Calpurni Eclogarum infelicissimam esse.

Auch nach dem letzten Herausgeber von Calpurnius, M. Vinchesi bildet das dialogische Teil keine organische Einheit (*organica coesione*) mit den in die Mit-

⁵ Die Neufassung dieses aussichtslosen Streites findet sich in der dritten Ekloge Baïfs: *Que faites vous, Bergers? ces facheux querelles / d'injurieus brocards, entre vous ne sont belles: / si vous voulez tous deux en chantant vis à vis / par jeu vous essayer, j'en diray mon avis; / mais si vous ne voulez apaiser vostre noise, / l'ay bien affaire ailleurs, où faut que je m'en voise: / voicy venir Perrot & Belot & Belin / et Toinet, qui pourront à vos plaids mettre fin. (82-89.)*

⁶ J. Hubaux, Les thèmes bucoliques dans la poésie latine. Mémoires de l'Académie Royal Bel-gique XXIX. Bruxelles 1930, 226.

⁷ „rozzo modello in creta degli scultori“ E. Cesareo, La poesia di Calpurnio Siculo. Palermo 1931, 92.

te des Gedichts plazierten Beschreibungen.⁸

Bei näherer Betrachtung erscheint jedoch die Komposition nicht fragmentarisch, sondern geradezu ein symmetrisch strukturiertes Ganzes zu sein, mit einem Wettgesang am Anfang und am Ende, die aber außerhalb des Raumes und der Zeit des Gedichts bleiben, und mit je zwei Figuren am Anfang und am Ende der Ekloge, die die Bühne nicht mehr bzw. noch nicht betreten.⁹ Durch die Umkehrung des Neben- und des Hauptthemas, also von Streit und Wettgesang, erscheint die Ekloge nicht so sehr als ein unvollkommener Versuch, sondern vielmehr als eine gewagt innovative Parodie thematisch verwandter bukolischer Gedichte. Der freimütige und blutige Streit ruft v.a. die fünfte Idylle des Theokrit und die dritte Ekloge Vergils in Erinnerung. Die verdichtende narrative Technik erinnert an die der dritten Ekloge des Calpurnius, die in der Sammlung das spiegelbildliche Paar zur sechsten Ekloge bildet: Die Wendepunkte der erzählten Ereignisse, die Ursachen und der Abschluss der tatsächlich geschilderten zeitweiligen Übergangssituation – dort der Verlust und die Rückeroberung der Geliebten, hier die zwei Wettgesänge – fallen außerhalb der Gegenwart des Gedichts. In seiner Klassifizierung der narrativen Modi nach ihren zeitlichen Aspekten versucht G. Genette diese Art der Narration mit dem Terminus *intercalaire* („dazwischen gefügt“) zu beschreiben, und hält sie für die komplizierteste unter den von ihm definierten vier Typen, da die Geschichte selbst zur Zeit der Narration noch nicht abgeschlossen ist und ihre Entwicklung auch durch die Narration selbst beeinflusst werden kann.¹⁰ Die auffällige Proportioniertheit der Ringstruktur ist ein entscheidendes Argument für die Abgeschlossenheit des Gedichts: Im ersten und letzten Teil (Zeilen 1-30 bzw. 58-92) der insgesamt 92 Verse handelt es sich um den Streit, die mittleren 28 Zeilen enthalten zwei einander gegenübergestellte Beschreibungen. Die unaufhörlich streitenden Jugendlichen bieten einander nämlich keinen gewöhnlichen Einsatz an: Astylus einen gezähmten und prachtvoll geschmückten Hirsch, und Lycidas, absolut gegen die Erwartungen nach den Regeln der Gattung, ein Ross namens *Petasos*, das über das Weizenfeld galoppieren kann, ohne dass sich die Ähren biegen.

⁸ Calpurnio Siculo: Egloghe. Introduzione, traduzione e note di M. A. Vinchesi. Milano 1996, 42. Etwas milder ist das Urteil von D. Gagliardi, der v.a. die Eleganz der Beschreibungen (*suadente eleganza delle descrizioni*) hervorhebt: Calpurnio Siculo, un minore di talento. Neapel 1984, 33.

⁹ W. Friedrich, Nachahmung und eigene Gestaltung in der bukolischen Dichtung des Titus Calpurnius Siculo. (Diss.) Frankfurt am Main 1976, 117.

¹⁰ Neben der nachzeitigen (*ultérieure*), der vorzeitigen (*antérieure* oder *prédicatif*) und der gleichzeitigen (*simultanée*) Erzählung: „Le dernier type est a priori le plus complexe, puisqu'il s'agit d'une narration à plusieurs instances, et que l'histoire et la narration peuvent s'y enchevêtrer de telle sorte que la seconde réagisse sur la première.“ Figures III. Paris 1972, 229.

Astylus

*Malueram, fateor, vel praedamnatus abire,
quam tibi certanti partem committere vocis.
ne tamen hoc impune feras: en aspicias illum
candida qui medius cubat inter lilia cervum?
quamvis hunc Petale mea diligat, accipe victor.
scit frenos et ferre iugum sequiturque vocantem
credulus et mensae non improba porrigit ora.
aspicis, ut fruticat late caput utque sub ipsis
cornibus e tereti pendent redimicula collo?
aspicis, ut niveo frons inretita capistro
lucet et a dorso quae totam circuit alvum,
alternat vitreas lateralis cingula bullas?
cornua subtiles ramosaque tempora molles
implicuere rosae rutiloque monilia torque
extrema cervice natant, ubi pendulus apri
dens sedet et nivea distinguit pectora luna.
hunc, sicutque vides, pignus, Mnasyllae, paciscor
perdere, dum sciat hic se non sine pignore vinci.*

Lycidas

*Terreri, Mnasyllae, suo me munere credit:
aspice, quam timeam! genus est, ut scitis, equarum
non vulgare mihi, quarum de sanguine ponam
velocem Petason, qui gramina matre relictas
nunc primum teneris libavit dentibus: illi
terga sedent, micat acre caput, sine pondere cervix,
et tornata brevi substringitur ungula cornu,
ungula, qua viridi sic exsultavit in arvo,
tangeret ut fragiles, sed non curvaret, aristas:
hunc dare, si vincar, silvestria numina iuro. (30-57.)*

Das Anbieten des Einsatzes ist natürlich ein wichtiger Bestandteil des „ritualisierten Spiels“ des Wettgesanges, und weil die Hirten nichts außer ihrer Dichtkunst und ihren Tieren besitzen, werden diese gleichrangig und austauschbar, und das Unbewandertsein in der Dichtung führt zum Verlust des als Einsatz angebotenen Tieres.¹¹ Die Austauschbarkeit ist noch selbstverständlicher im Falle der sorgsam gehüteten Becher und der Melkeimer, die wegen ihrer schönen Bearbeitung selber Kunstwerke sind. Zweifellos ist die Beschreibung dieser kunstvoll gestalteten Gegenstände, die *ekphrasis* selbst eine dichterische Leistung: In der ersten Idylle erwidert der Ziegenhirt das Lied des Thyrsis über Daphnis nicht nur mit einem geschnitzten Holzbecher sondern auch mit der Darstellung der darauf zu sehenden Reliefs, als eine Art Gegenstück dazu. Indem sie den Gang der Erzählung unterbrechen, heben sich diese Beschreibungen

¹¹ Vgl. W. Iser, *The Fictive and the Imaginary. Charting Literary Anthropology*. Baltimore and London 1993, 25.

gen von dem als Rahmen dienenden Text ab, und das Verhältnis zwischen Erzählung und Beschreibung macht eine Interpretation gerade wegen der Trennung nötig, so dass die *ekphrasis* bald zum Träger einer tieferen Symbolik wird.

Die berühmte Beschreibung des Bechers in der ersten Idylle des Theokrit ruft die literarische Tradition schon durch die Verwendung des homerischen Wortes *kissybion* wach,¹² und die zahlreichen homerischen Allusionen im Text der *ekphrasis* weisen noch stärker auf die Neuheit des dichterischen Programms von Theokrit hin, das in der Beschreibung quasi thematisch und poetisch zusammengefasst wird.¹³ Ähnlicherweise symbolisieren in der dritten Ekloge Vergils die beiden als Einsatz angebotenen kunstvollen Holzbecher (*divini opus Alcimedontis*) die Bindung des Dichters an das neoterische Dichtungsideal: Auf dem einen ist der wegen der Locke der Berenike berühmt gewordene Conon zu sehen, in der Gesellschaft eines anderen, nicht benannten Astrologen – wahrscheinlich des Aratos –,¹⁴ auf dem anderen ist Orpheus abgebildet. Die fein bearbeiteten, mit Efeu und Weinblättern gezierten Becher lassen sich geradezu als Symbole der Dichterweihe interpretieren.¹⁵ Die *ekphrasis* kann also Mittel der Selbstbetrachtung der Dichtung, die emblematische Zusammenfassung des dichterischen Programms sein, andererseits kann sie den engen Raum der Bukolik auf andere Gebiete der Welt öffnen. Dies ist die Rolle, in der ersten und siebten Ekloge des Calpurnius, der von Faunus in die Buche geritzten Be-

¹² „Il kissybion, rustica coppa pastorale ed agreste, rimase, dopo Omero, un termine letterario e poetico, al quale non corrispondeva nessun oggetto determinato. Presso pochissimi altri poeti esso è menzionato sotto lo stimolo del ricordo omerico e introdotto in ambiente pastorale in omaggio ad una antica tradizione che ad esso lo ricollegava.” S. Nicosia, *Teocrito e l'arte figurata*. Palermo. 1968, 21.

¹³ „There is accordingly no impediment to interpreting the words αἰπολικὸν θάγμα in line 56 as an explicit signal of the connection between the ivy-cup and the newly invented genre of bucolic poetry.” D. Halperin, *Before Pastoral. Theocritus and the Ancient Tradition of Bucolic Poetry*. Yale 1983, 184. Wie F. Manakidou über die Szenen am Becher festhält: „Alle Szenen erscheinen unter variierten Formen in der Dichtung Theokrits – besonders durch eine Kombination all dieser Elemente – also Liebe, alltägliche Mühe, idyllisches Milieu. Auf diese Weise ist die übrige Dichtung Theokrits eine Entfaltung dieser Beschreibung.” *Beschreibung von Kunstwerken in der hellenistischen Dichtung. Ein Beitrag zur hellenistischen Poetik. Beiträge zur Altertumskunde* 36. Stuttgart 1993, 82.

¹⁴ S. H. Hofmann, *Ein Aratapapyrus bei Vergil*. *Hermes* 113 (1985) 468.

¹⁵ „Die Tatsache, daß die Hirten bislang nicht aus ihren Bechern getrunken haben, weist darauf hin, daß sie – zumindest gegenwärtig – der Weihe zum Dichter entbehren. Sie können sich andererseits beide gleichermaßen darauf berufen, daß Alcimedon sie des Geschenks überhaupt für würdig erachtet, ja die Becher jeweils für sie persönlich angefertigt hat. Allein der Besitz der Becher kennzeichnet beide als Aspiranten auf das höhere Dichtertum, geeint in dem Bemühen, den Grad der Vervollkommen zukünftig zu erreichen.” A. Schäfer, *Vergils Eklogen 3 und 7 in der Tradition der lateinischen Streidichtung. Studien zur klassischen Philologie* 129. Frankfurt am Main 2001, 94.

schreibung des sich in der städtischen Zivilisation verwirklichten goldenen Zeitalters bzw. der fachlichen Erzählung des Corydon über das neue Amphitheater in Rom. All das wird zum üblichen Verfahren in der Geschichte der Gattung: Um nur ein einziges, spätes und extremes Beispiel zu nennen, im Gedicht des schlesischen Barockdichters Sigmund von Birken werden die Hirten von Pan selbst in eine Höhle geführt, wo wertvolle Gemälde, nämlich die Bildnisse der Helden des Dreißigjährigen Krieges zu sehen sind.¹⁶

Im Gegensatz zur detaillierten Darstellung von Kunstwerken finden wir aber kein Beispiel für die minuziöse Beschreibung des als Einsatz angebotenen Tieres. Das ist auch nicht weiter verwunderlich, denn im Falle eines Lammes oder einer Ziege könnte höchstens die Wolle oder der hohe Milchertrag hervorgehoben werden,¹⁷ andererseits sind die Tiere meistens nicht der Besitz der Hirten, so dass sie sie oft nicht gerne als Einsatz anbieten; wenn doch und sie verlieren, kommt der Sieger oft erst durch Diebstahl an seinen Preis.¹⁸ Die *ekphrasis* der von Astylus und Lycidas angebotenen Tiere ist einmalig in der Geschichte der antiken Bukolik.¹⁹ Sie sind aber nicht nur deswegen, oder wegen der Unwahrscheinlichkeit der Situation merkwürdig – schon Wernsdorf hat es seltsam gefunden, dass sich Lycidas, ein Hirt als Besitzer einer ganzen Pferdeherde

¹⁶ Georg Philipp Harsdörfer, Sigmund von Birken, Johann Klaj, Pegnesisches Schäfergedicht 1644-1645. Hrsg. von K. Garber. Tübingen 1966, 45.

¹⁷ Vgl. Verg. III. 29-30: *ego hanc vitulam (ne forte recuses, / bis venit ad mulctram, binos alit ubere fetus) / depono; tu dic mecum quo pignore certes.*

¹⁸ Vgl. Ps-Theokrit VIII. 15-16: οὐ θησῶ ποκα ἀμνόν, ἐπεὶ χαλεπὸς ὁ πατήρ μεν / χά μάτηρ, τὰ δὲ μῆλα ποθέσπερα πάντ' ἀριθμεῦντι, Verg. III. 32-34: *De grege non ausim quicquam deponere tecum: / est mihi namque domi pater, est iniusta noverca, / bisque die nument ambo pecus, alter et haedos, 16-24: non ego te vidi Damonis, pessime, caprum / excipere insidiis multum latrante Lycisca? / (...) An mihi cantando victus non redderet ille, / quem mea carminibus meruisset fistula caprum? / si nescis, meus ille caper fuit; et mihi Damon / ipse fatebatur, sed reddere posse negabat.*

¹⁹ In den vergleichbaren Szenen der neuzeitlichen Bukolik lässt sich der Einfluss des Calpurnius eindeutig nachweisen, so in der vierten Ekloge des Fausto Andrelini, das von der siebten Ekloge des Calpurnius, von den Beschreibungen der im Amphitheater aufgeführten exotischen Tiere inspiriert wurde: *Terribilem depono bovem palearia longa, / cervicem immensam, latus ingens, cornua panda, / hirsutas aures atque ubera plena ferentem. / Calcatam pes signat humum spatiosus, et ipsam / cauda notam verrit gressus demissa per imos.* Ecl. IV. 59-63. Vgl. Calpurnius VII. 60-63. *Vidimus et tauros, quibus aut cervice levata / deformis scapulis torus eminet aut quibus hirtae / iactantur per colla iubae, quibus aspera mento / barba iacet tremulisque rigent palearia saetis.* Eine parodistische Bearbeitung finden wir in der neunzehnten Ekloge des Sir Philip Sidney, wo die Helden einen Hund und eine Katze als Einsatz anbieten: *I have (and long shall have) a white great nimble cat, / a king upon a mouse, a strong foe to a rat, / fine eares, long taile he hath, with lion's curbed clawe, / which oft he lifeth up, and stayes his lifted pawe, / deep musing to himselfe, which after-mewing showes, / till with lickt beard, his eye of fire espies his foes. / If thou (alas poore if) do winne, then winne thou this, / and if I better sing, let me thy Cosma kisse.* The Old Arcadia, XIX.

rühmt²⁰ –, sondern in erster Linie wegen der betonten literarischen Bezüge der Darstellungen: Beide sind nämlich Übernahmen aus der Epik.²¹ Zwar erscheint das Bild des aufgezäumten Hirsches auch bei Theokrit,²² aber die Beschreibung basiert nicht auf Theokrits einziger Zeile, sondern stammt aus einer bukolisch angehauchten Szene im siebten Buch der *Aeneis*: Der gezähmte Hirsch der Silvia wird vom Pfeil des Ascanius getötet.²³ Die Geschichte des Hirsches Ovids im zehnten Buch der *Metamorphoses*, offensichtlich eine Bearbeitung der Textstelle aus der *Aeneis*, nimmt ein noch traurigeres Ende, ist aber trotzdem eher tragikomisch: Die unglückliche Jagd des Ascanius wird zu einer der Ursachen des Kriegs, während Cyparissus selbst den geliebten Hirsch zufällig tötet und sich aus Trauer über seine Tat in eine Zypresse verwandelt.²⁴ Dementsprechend erlaubt die zurückhaltende, vertraute Stimmung der Freundschaft zwischen Silvia und dem Hirsch eine theatralische Szenenführung. Das wichtigste Charakteristikum der Beschreibung bei Calpurnius ist, dass er beide Texte in Erinnerung ruft. In seinen dichterischen Mitteln ist er aber vielmehr ein Nachfolger Ovids: Er verlagert den Akzent von den Eigenschaften des Hirsches und seiner Beziehung zu seinen Herren noch mehr auf die Visualität, auf die meisterhafte Darstellung des künstlichen Schmucks: Diesem widmet Vergil zwei von zehn Zeilen, Ovid fünf von fünfzehn, Calpurnius aber acht von vierzehn Zeilen. Diese Beschreibung wurde von J.-M. Croisille zu Recht mit dem vierten Stil der sakral-idyllischen Landschaftsmalerei verglichen,²⁵ und sie hat mit Recht die Dich-

²⁰ *De equo, quem pro pignore laudat Lycidas, adhuc dubito, an recte fecerit poeta, qui eum produxerit e grege pastoris. Nam prisca illa aetate, e qua deduci carmina solent, rarus equorum usus, et nullus omnino pastoribus fuit; et agricolatio adeo, vita pastoritia posterior, terrae arandae non nisi boves adhibuit; neque in Bucolicis Theocriti et Virgilii ullam equorum mentionem ita memini fieri.* Chr. Wernsdorf, *Poetae Latini minores*. Altenburg 1780. 507.

²¹ Deswegen überrascht die Meinung des D. Gagliardi, die „*ispirazione non letteraria*“ sei eine der größten Qualitäten der sechsten Ekloge: a.a.O. 33.

²² τράφω δέ τοι ἑνδεκα νέβρωσ, / πάσας μαννοφόρωσ. XI. 40-41.

²³ *Aeneis*, VII. 483-493: *cervus erat forma praestanti et cornibus ingens, / Tyrrhidae pueri quem matris ab ubere raptum / nutribant Tyrrhusque pater, cui regia parent / armenta et late custodia credita campi. / adsuetum imperiis soror omni Silvia cura / mollibus intexens ornabat cornua sertis, / nectebatque ferum puroque in fonte lavabat. / ille manum patiens mensaeque adsuetus erili / errabat silvis rursusque ad limina nota / ipse domum sera quamvis se nocte ferebat.*

²⁴ *Metamorphoses*, X. 110-125: *Ingens cervus erat lateque patentibus altis / ipse suo capiti praebebat cornibus umbras; / cornua fulgebant auro, demissaque in armos / pendebant tereti gemmata monilia collo; / bulla super frontem parvis argentea loris / vincita movebatur parilique aetate, nitebant / auribus e geminis circum cava tempora bacae. / isque metu vacuus naturalique pavore / deposito celebrare domos mulcendaque colla / quamlibet ignotis manibus praebere solebat. / sed tamen ante alios, Cae pulcherrime gentis, / gratus erat, Cyparisse tibi. tu pabula cervum / ad nova, tu liquidi ducebas fontis ad undam, / tu modo texebas varios per cornua flores, / nunc eques in tergo residens huc laetus et illuc / mollia purpureis frenabas ora capistris.*

²⁵ „Si Tibulle, Virgile, Horace ou Ovide ne manquent pas d'allusions plus ou moins détaillées à

ter der solche manieristischen Bilder wertschätzenden Epochen inspiriert.²⁶ Das bei Vergil noch gegebene Verhältnis zwischen den erzählenden und den beschreibenden Elementen kippt bei Ovid wegen der Detaillierung zugunsten der Letzteren. Bei Calpurnius wird die *ekphrasis*, indem er das Motiv aus seinem Kontext löst und aus einem Teil einer Geschichte zu einem eigenständigen Bild gestaltet, mit R. Barthes gesprochen, tatsächlich zu einem „*fragment anthologique, transférable d'un discours à un autre; le discours, étant sans but persuasif mais purement ostentatoire, se déstructure, s'atomise en une suite lâche de morceaux brillants, juxtaposés selon un modèle rhapsodique.*“²⁷

des scènes paysagistes qui évoquent les paysages augustéens du III-e style, la veine bucolique de Calpurnius Siculus correspond éminemment au paysage sacro-idyllique de IV-e style. (...) Calpurnius fait preuve d'un sens assez subtil de la couleur, d'un goût de la ligne élégante que l'analyse comparative met en relief dans ce tableau animalier où l'originalité naît de la transposition des détails empruntés.” Poésie et art figuré de Néron aux Flaviens. Recherches sur l'iconographie et la correspondance des arts à l'époque impériale. Coll. Latomus 179. Bruxelles 1982. 194, 607.

²⁶ Es ist interessant, dass Statius die Motive der Hirschbeschreibung bei Calpurnius auf die Beschreibung des Rosses von Parthenopaeus überträgt: *Illum acies inter coepta iam caede superbum / nescius armorum et primas tunc passus habenas / venator raptabat equus, quem discolor ambit / tigris et auratis adverberat unguibus armos. / Colla sedent, nodis et castigata iubarum / libertas, nemorisque notae sub pectore primo / iactantur niveo lunata monilia dente.* Thebais IX. 683-689. Von der Wirkung des Calpurnius zeugt die noch detailliertere Beschreibung bei Sannazaro, während die ähnliche Textstelle von Ronsard den Einfluss von Calpurnius und Sannazaro gleichzeitig widerspiegelt – hier seien einige charakteristische Zeilen aus dem letzteren Gedicht zitiert: *Il mio domestico cervo – rispuse Elpino – ... lo ho sempre per la mia Tirrena riserbato, e per amor di lei con sollicitudine grandissima in continue delicatezza nutrito, pettinandolo sovente per li puri fonti e ornandoli le ramosse corna con serte di fresche rose e di fiori; onde egli, advezzato di mangiare a la nostra tavola, ...e contento di essere cavalcato da lei, la porta umilissimo per i lati campi senza lesione o pur timore di pericolo alcuno. E quel monile che ore gli vedi di marine cochiglie, con quel dente di chinghiale che a guisa di una bianca luna dinanzi al petto gli pende, lei per mio amore gliel puse, e il mio nome gliel fa portare. Dunque questo non vi porrò io.* Arcadia, IV. 19. *Et tantost son beau col elle vient enfermer / d'un carquan enrichy de coquilles de mer, / ou pend une grand dent de sanglier qui ressemble / en rondeur le Croissant quand il se joint ensemble. / (...) Puis il retourne au soir & gaillard prend du pain / tantost desur la table & tantost en ma main.* Bergerie, 117-120, 125-126. Vgl. Giambattista Marino, La Sannazaro, 124: *Barbuto, il capro mio pregiato e bello, / che può far al celeste invidia e scorno, / quel tutto brun', c' ha lungo e crespo il vello, / ed ha sì dritto e sì pungente il corno; / vedi, vedilo là presso il ruscello, / d'edra la fronte e di vitalba adorno, / che, come de la greggia e capo e scorta, / argentina squilletta al collo porta.*

²⁷ L'ancienne rhétorique. Aide-mémoire. In: L'aventure sémiologique. Paris 1985, 102. Schon Wernsdorf hat festgestellt, dass Calpurnius „*dum studio imitandi provectus, non solum assequi exemplar vetus, sed superare etiam ornatu et copia vult, incidit in illum vitium, quod saepius in Calpurnio, praesertim in descriptionibus rerum, observavimus, ut tautologia, verborum superflua, et minuta partium expositione peccet.*“ a.a.O. 507. Ähnlicherweise G. Binder: „Der Bukoliker überschreitet in einem Motiv und dessen poetischer Gestaltung die Grenzen der Gattung: er versetzt ein Fabeltier des Epos in die Welt der Hirten, entwertet das Mirakel zum Pfand im Wettgesang, gestaltet die Beschreibung mit Hilfe der Vorbilder und übertrifft sie in Länge, Detailge-

Das Prahlen der Hirten wird auch dadurch komisch, dass beide Bilder notwendigerweise mythische Helden, die Figuren von Silvia, Ascanius und Cyparissus in Erinnerung rufen, und das wunderbare Ross erinnert einen an die Szene als Camilla in den Kampf zieht, ferner an die Rosse des Erichthonios.²⁸ Wegen ihrer Unwahrscheinlichkeit, die in starkem Kontrast zu der betont realistischen, mimosartigen Darstellungsweise des bukolischen Rahmens steht, lassen sich diese Einlagen nicht auf die objektive Realität der Ekloge beziehen, sondern sind vielmehr ein Spiel der Phantasie der zwei Hirten, Fiktion in der Fiktion. Es ist nämlich wahrscheinlich, dass diese, wie auch die Beschreibungen der Kunstwerke bei Theokrit und Vergil, Metaphern sind, die nicht bloß dazu dienen, die dichterischen Fähigkeiten des Autors darzustellen, mit den Vorläufern zu wetteifern, sondern als Symbole zu deuten sind. Der Schlüssel dazu scheint in der dritten Ekloge Vergils zu liegen, in der an einer Stelle die einzelnen Gattungen im Sinne der oben erwähnten Austauschbarkeit mit verschiedenen Tieren gleichgesetzt werden: die Hirtendichtung mit der Färse, die Tragödien Pollios – da sie sich auf einer höheren Ebene der Hierarchie der Gattungen befinden – mit dem stampfenden Stier:

*D. Pollio amat nostram, quamvis est rustica, Musam,
Pierides, vitulam lectori pascite vestro.
M. Pollio et ipse facit nova carmina: pascite taurum,
iam cornu petat et pedibus qui spargat harenam. (84-87.)*²⁹

Diese Symbolik ist auch die Erklärung für das Ausbleiben des Wettgesanges: Die sich in die Ringkomposition einfügenden zwei kunstvollen Beschreibungen stehen in ihrer, die Verschiedenheit des Charakters von Astylus und Lycidas darstellenden Gegensätzlichkeit selber stellvertretend für den Wettgesang. Und dass beide Beschreibungen von der Epik inspiriert sind, dass die mit ziemlicher Ironie dargestellten hochmütigen Jugendlichen nicht mit den bukolischen Verfahren sondern mit zwei klassisch gewordenen und in ihrer Poetik so unterschiedlichen Epen wetteifern, scheint darauf hinzuweisen, dass ihr dichterischer

nauigkeit, Raffinesse des Ausdrucks; aber er verliert bei diesem Versuch, der Gattung und seiner Dichtung neue Impulse zu geben, jegliches Augenmaß." B. Effe–G. Binder, *Die antike Bukolik*. Zürich 1989, 123.

²⁸ *illa vel intactae segetis per summa volaret / gramina nec teneras cursu laeisset aristas, / vel mare per medium fluctu suspensa tumentis / ferret iter nec tingeret aequore plantas.* (VII. 808-811.) Das Vorbild bei Homer: αἱ δ' ὑποκυσάμεναι ἔτεκον δυοκαίδεκα πώλους. / αἱ δ' ὅτε μὲν σκιρτῶεν ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν, / ἄκρον ἐπ' ἀνθερίκων καρπὸν θέον οὐδὲ κατέκλων· / ἀλλ' ὅτε δὴ σκιρτῶεν ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης, / ἄκρον ἐπὶ ῥηγμῖνος ἄλδος πολιοῖο θέεσκον. (XX. 225-229.)

²⁹ Vgl. VIII. 10: *sola Sophocleo tua carmina digna coturno*... S. W. Clausen, *A Commentary on Virgil Eclogues*. Oxford 1994, ad. loc.

Ehrgeiz den engen Rahmen der bukolischen Gattung sprengt.³⁰ Das Besitzen der Tiere, das sie beide mit Stolz erwähnen, bedeutet in diesem Kontext, dass sie sich auf einer so hohen Stufe der dichterischen Weihe wähnen, die weit über die Grenzen der Hirtendichtung hinausgeht.³¹ Vielleicht kann es eben deshalb zu keinem bukolischen Wettgesang zwischen ihnen kommen: Wie Corydon, das Alter Ego des Autors in der vierten Ekloge, – wie oben zitiert – ganz offen und hochmütig danach strebt, der Vergil seiner Zeit zu werden, so trachten die beiden auch nach größeren dichterischen Herausforderungen. In diesem Sinne lassen sich die prächtigen *ekphraseis* der zwei Hirten tatsächlich als Fingerübungen, *progymnasmata* deuten, die ihre Bewandertheit in der literarischen Tradition unter Beweis stellen sollen.

Der Hirsch und das Ross können deswegen an die Stelle der Beschreibungen von Kunstwerken treten, weil sie es selber sind, Kunstwerke der zwei rivalisierenden angehenden Dichter, Metaphern der epischen Dichtung, die zugleich das dichterische Programm des Calpurnius darstellen: einerseits – die schon immer vorhandene Tradition der Bukolik weiterführend – die Bestrebung, die Grenzen der Gattung zu sprengen, und andererseits, in diesem Zusammenhang, das Wachrufen und die Paraphrase derjenigen Motive der klassisch gewordenen Dichterahnen, die er in seine eigene dichterische Welt integrieren konnte. In dieser Hinsicht fällt auf, dass er die Darstellung des Hirsches in der *Aeneis* durch den Text Ovids in Erinnerung ruft, der die Themen Vergils besonders gerne neu geschrieben und umgekehrt hat. Die Welt der *Aeneis* wird ihm also über die Perspektive Ovids zugänglich. Dies ist auch ein Beweis dafür, dass Calpurnius in erster Linie nicht Vergils Nachfolger war, sondern des in der neronischen Zeit äußerst beliebten, sogar von Seneca als *poetarum ingeniosissimus* gepriesen Ovid: Seine Verse, sein Satzgefüge, sein Wortschatz und seine ganze Poetik zeugen vielmehr von einem starken Einfluss Ovids.³² Für

³⁰ Ein ähnliches Verfahren lässt sich auch in der dritten Ekloge Vergils beobachten: „*Damoetas ist offensichtlich Arat und seiner Art des Dichtens verpflichtet, die von Kallimachos in seinem berühmten Epigramm (nr. 27. Pfeiffer) gepriesen wurde, während Menalcas der epyllischen Poesie des in Antiochien am Orontes wirkenden Euphorion anhängt. Beide haben zu Beginn ihres Liedes ihre poetischen Präferenzen deutlich herausgestellt und am Ende in den von den Eingangsworten her aufzulösenden Rätseln diese Positionen erneut und abschließend bekräftigt.*“ H. Hofmann: a.a.O. 474.

³¹ Auf das Bestreben, die bukolische Gattung zu überwinden, weisen in der Sammlung sogar mehrere Stellen hin: *Non pastor, non haec triviali more viator, / sed deus ipse canit: nihil armentale resultat, / nec montana sacros distinguunt iubila versus.* I. 28-30; Corydon: *Carmina iam dudum, non quae nemorale resultent, / volvimus, o Meliboe; sed haec, quibus aurea possint / saecula cantari, quibus et deus ipse canatur, / qui populos urbesque regit pacemque togatam.* Meliboeus: *Dulce quidem resonas, nec te diversus Apollo / despicit, o iuvenis, sed magnae numina Romae / non ita cantari debent, ut ovile Menalcae.* IV. 5-11.

³² „Während man aber in inhaltlicher und gedanklicher Hinsicht ..., eine intensive Nachahmung

ein bewusstes dichterisches Programm spricht auch, dass der am Ende der vierten Ekloge als der Patron von Corydon auftretende, wahrscheinlich mit Seneca identifizierbare Meliboeus den Ton der Gedichte seines Klienten mit dem Stil Ovids und nicht Vergils vergleicht:

*verum, quae paribus modo concinuistis avenis,
tam liquidum, tam dulce canunt, ut non ego malim
quod Peligna solent examina lambere nectar.* (IV.147-151.)

Das alles widerspricht der bis heute verbreiteten und immer wieder neu formulierten Annahme, Calpurnius hätte sich nicht aus dem Bannkreis Vergils lösen können, und hätte unter der drückenden Last der Tradition seine eigene Stimme nicht gefunden.³³ In der Eklogensammlung des Calpurnius baut nur die vierte und die siebte Ekloge auf die Entwicklung und Umkehrung je eines Nebenmotivs von Vergil, die anderen fünf Eklogen basieren auf der Übernahme einer anderen Gattung als Intertext: In der ersten Ekloge wird die Prophezeiung aus dem ersten Buch der *Aeneis* neu formuliert und in einen bukolischen Rahmen gesetzt, der Wettgesang der zweiten Ekloge findet, beispiellos, zwischen einem Hirten und einem Gärtner statt und stellt das bukolische und das georgische Ideal einander gegenüber, in der dritten wird eine die *Heroides* parodierende, als Brief verfasste Elegie in die Hirtenwelt gestellt, die fünfte ist ein kleines Lehrgedicht, eine bündige Zusammenfassung des dritten Buchs der *Georgica*. Das zeigt auch, dass der Wettgesang der Hirten in der ganzen Sammlung deutlich in den Hintergrund gerät, während die einigermaßen zum Selbstzweck gewordenen, detaillierten Beschreibungen eine umso größere Rolle spielen. Es ist, mit dem treffenden, auf Ovid bezogenen Begriff von G. Williams, „*the cult of the episodes*“,³⁴

dieses Dichters nachweisen konnte, war es uns im Bereiche der Syntax und des Wortschatzes kaum möglich, direkte Einflüsse Vergils aufzuzeigen.“ A. Mahr, Untersuchungen zur Sprache in den Eklogen des Calpurnius Siculus. (Diss.) Wien 1963, 206.

³³ So Th. Hubbard, der versucht hat, die psychoanalytisch inspirierten theoretischen Überlegungen von H. Bloom auf die Dichtung des Calpurnius und auf seine Beziehung zu Vergil („*the poetic father*“) anzuwenden: „*As an ephebe poet who could never wrest free of his father and assume a strong personal voice of his own making, Calpurnius could in the end deny his father only at the expense of also denying himself.*“ Calpurnius Siculus and the Unbearable Weight of Tradition. *Helios* 23 (1996) 87.

³⁴ Change and Decline. Roman Literature in the Early Empire. Berkeley 1978, 246. Über die Wirkung Ovids auf die Dichtung der Kaiserzeit: „*And not only did Ovid himself in some sort survive Augustus, but the poetry of which he was master, continued to be written. In general, it combined phantasy themes and themes from Greek mythology with flattery of the emperor. But the impression is inescapable that imaginative literature had by now, very much under Ovid's influence, come to be regarded as a form of entertainment: it was deeply escapist.*“ 280. S. noch die zusammenfassende Studie von Ph. Hardie, Ovid and Early Imperial Literature. In: The Cambridge Companion to Ovid. Ed. by Ph. Hardie, Cambridge 2002, 34.

und in dieser Hinsicht ist Calpurnius in der Tat ein würdiger Schüler Ovids, sowie ein Vorläufer der manieristischen Beschreibungen des Statius.³⁵

Wegen des Bruchs in der Kontinuität der Literatur im 1. Jh. n. Chr., wegen des anscheinend endgültigen Abschlusses des Kanons war die Lage unseres Dichters in vieler Hinsicht der des Theokrit ähnlich, der in der sechzehnten Idylle quasi alles zusammenfasste, was ihm aus den Werken des Kanons verwendbar und weiterführbar schien, so dass sein Werk, wie von J. W. Kennedy treffend festgestellt wurde, die Geschichte der griechischen Dichtung widerspiegelt.³⁶ Auch in den Eklogen des Calpurnius erscheinen fast alle bedeutenden Gattungen der Literatur des augusteischen Zeitalters nebeneinander. Die Nebeneinanderstellung der Gattungen und der mit ihnen verbundenen, markant verschiedenen Weltbilder führt zur Auflösung der unter ihnen bestehenden Hierarchie, denn es ist eine niedrige Gattung, die die höheren in sich einschmilzt, und sie dadurch notgedrungen in Anführungszeichen setzt und parodiert.³⁷ Das alles erklärt die früher oft formulierte, sogar bei Schanz–Hosius vertretene Kritik, die Eklogen des Calpurnius seien keine „echten“ bukolischen Gedichte,³⁸ denn die klassische Poetik hat die einzelnen Werke danach beurteilt, inwiefern sie das

³⁵ Den Einfluss des Calpurnius auf die Dichtung des Statius hat schon *Schenkl* hervorgehoben: „*unum tamen silentio praeterire nolim: neminem quantum scimus diligentius Calpurnium lectitasse et imitatum esse quam Statium.*“ Calpurnii Siculi et Nemesiani Bucolica. Leipzig 1885. Praefatio XXX. Wie schon von *D. Bright* betont, ist die bukolische Dichtung eine der wichtigsten Quellen der *Silvae*, s. *Elaborate Disarray. The Nature of Statius' Silvae. Beiträge zur klassischen Philologie* 108. Meisenheim am Glan 1980, 37. Nach *H. Cancik* diene auch die Struktur des *libellus* des Calpurnius als Vorbild für die Komposition der *Silvae*: *Untersuchungen zur lyrischen Kunst des P. Papinius Statius. Spudasmata* 13. Hildesheim 1965, 22. Der Einfluss des Calpurnius kann in mehreren Stücken der *Silvae* aufgezeigt werden, so in den bukolischen Beschreibungen der Villen des Manilius Vopiscus in Tibur (I.3.) und des Pollius Felix in Surrentum (II.2.), s. neu-lich *C. Newlands, Statius' Silvae and the Poetics of Empire. Cambridge* 2002.

³⁶ „*Writing in the Hellenistic age after the great achievements of earlier ages, Theocritus represents the whole history of Greek literature in miniature form.*“ *Jacopo Sannazaro and the Uses of the Pastoral. London* 1983, 29. Ähnlich *G. Fabiano, Fluctuation in Theocritus' Style. Greek, Roman and Byzantine Studies* 12 (1971) 517. Für eine Analyse der sechzehnten Idylle aus dieser Perspektive s. *R. Hunter, Theocritus and the Archaeology of Greek Poetry. Cambridge* 1996, 77 ff.

³⁷ Wie *M. Bachtin* über die Sonette in *Don Quijote* schreibt: „*In a parodied sonnet, the sonnet form is not a genre at all; that is, it is not the form of a whole, but rather the object of representation: the sonnet here is the hero of the parody. In a parody on the sonnet, we must first recognize a sonnet, recognize its form, its specific style, its manner of seeing, its manner of selecting from and evaluating the world – the world view of the sonnet, as it were.*“ *From the Prehistory of Novelistic Discourse. In: The Dialogic Imagination. Four Essays. Ed. by M. Holquist, translated by C. Emerson and M. Holquist. Austin and London* 1981, 51.

³⁸ „...teils wirkliche Hirtengedichte, teils nehmen sie nur das Hirtenkleid an.“ *M. Schanz–C. Hosius, Geschichte der römischen Literatur. München* 1935. II. 488. Ähnlich bei *C. Messina*: „*di propriamente pastorale nei componimenti di Calpurnio c'è sempre la veste, ma l'animo del poeta è aperto a tutto ciò che può sollecitare la coscienza dell'uomo.*“ *T. Calpurnio Siculo. Padova* 1975, 62.

abstrakte und für fest gehaltene Ideal der jeweiligen Gattung verwirklichten.³⁹

Die Schreibweise des Calpurnius zeichnet sich durch die Mischung des Wortschatzes und des Stils der verschiedensten sprachlichen Varietäten und literarischen Gattungen aus: Die erhabenen Wendungen der Epik werden mit Elementen der Vulgärsprache, die festen Formeln der Bukolik und der Elegie mit Ausdrücken der unterschiedlichsten Fachsprachen gemischt, die im Sinne der „*Kontrastimitation*“ oft in einer erkennbaren Vergil-Allusion die Bedeutung der Worte Vergils modifizieren. Der synkretistische Stil ist zugleich ein Metastil: Durch die Vermischung der verschiedenen Sprechweisen werden sie gleichsam relativiert, werden ihre Eigentümlichkeiten und ihre Begrenztheit aufgezeigt, denn die verschiedenen Stilkonventionen werden immer erst im Spiegel eines anderen möglichen Stils sichtbar.⁴⁰ Dadurch wird die Unmittelbarkeit der Schreibweise aufgelöst: Der Autor lenkt die Aufmerksamkeit nicht nur auf den Gegenstand der Darstellung, sondern auch auf die Darstellungsweise, auf die literarischen Qualitäten des Textes, auf seine eigenen künstlerischen Mittel.

Das Gedicht ist also angesichts der für die ganze Sammlung charakteristischen antibukolischen Züge kaum als ein Torso oder ein misslungenes Werk zu betrachten. Vielmehr zeugt es von der Wirkung Ovids und seiner „*poetica della letterarietà*“⁴¹ auf die Ansichten des Calpurnius über die Dichtung, eine Wirkung, die der Vergils gleichkommt und von den Vorgaben des reproduktiven Klassizismus befreit. Es exemplifiziert die Natur des für die neronische Zeit charakteristischen „manieristischen“ Stils und der „antiklassizistischen“ Tendenz, die Fähigkeit der bukolischen Gattung, sich durch die Verkehrung der gewohnten Traditionen und durch die Kreuzung der Gattungen zu erneuern. Dadurch wird aufgezeigt, dass die bukolische Dichtung durchaus geeignet ist, Träger der Rede über Literatur, mit dem treffenden Ausdruck von E. A. Schmidt, *Dichtung über Dichtung* zu sein.

³⁹ „Die klassische Poetik hatte für das Problem der Wertung eine einfache Antwort bereit: die verschiedenen 'Gattungsideen' galten ihr als Repräsentanten der absolut Werthafter, und in dem Maße, in dem sie in dem einzelnen Poem die Idee seiner Gattung verwirklicht sah, erschien es ihr als Abglanz der absoluten Idee und insofern als wertvoll.“ G. Willems, Das Konzept der literarischen Gattung. Tübingen 1981, 337.

⁴⁰ Vgl. R. Lachmann, Synkretismus als Provokation von Stil. In: Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements. Hrsg. von H.-U. Gumbrecht und L.-K. Pfeiffer, Frankfurt 1986, 541.

⁴¹ „Quella ovidiana è una poetica antirealistica, una poetica della letterarietà: il testo delle *Metamorfosi* denuncia la consapevolezza del suo carattere artificioso anzitutto con l'esibire i propri procedimenti narrativi.“ G. Rosati, Il racconto dentro il racconto. Funzioni metanarrative nelle *Metamorfosi* di Ovidio. In: Atti del Convegno internazionale „Letterature classiche e narratologia“. Perugia 1988, 309.

<i>ACTA CLASSICA</i> <i>UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XLIII.</i>	<i>2007.</i>	<i>p. 71–78.</i>
--	---------------	--------------	------------------

MARCO AURELIO E LA PANNONIA

DI PÉTER KOVÁCS

Secondo la descrizione di Cassio Dione (LXXI. 32. 1) Marco Aurelio con suo figlio, Commodus, quando dopo molti anni, nel novembre del 176 rientrò a Roma e promise un premio di denaro al popolo in proporzione alla loro assenza, la gente indicava con le mani di chiedere 8 ori, poiché non vedevano il loro sovrano da ben otto anni. Nel mio intervento vorrei illustrare i motivi di quest'assenza. Non è un segreto, che una parte significativa di questo periodo il sovrano lo passò in Pannonia. Pannonia come una delle importanti provincie di confine dell'Impero Romano poteva avere un'importanza particolare sin da questi tempi antichi, grazie alla sua vicinanza ad Italia.¹ Non fu certo un caso, che durante l'impero di Augusto creò un grande spavento la rivolta pannonicadalmata nel 6 d.C., visto che secondo le nostre antiche fonti i ribelli progettarono un attacco anche contro Roma. Se questo avesse avuto luogo, avrebbero potuto fare una grande devastazione su tutta la penisola, perché ad eccezione delle guardie di corpo ci furono pochissime truppe regolari a difendere Italia. Ai tempi di Augusto si poteva ancora evitare una distruzione, ma dopo 160 anni, durante il regno di Marco Aurelio (161-180 d. C) questo non era più possibile.²

Le truppe che rientrarono dalla campagna vittoriosa dalla Parthia (162-166) di Lucio Vero correggente di Marco si trovarono di fronte ad una situazione radicalmente cambiata nelle provincie danubiane. Il sistema di alleanze che era in vigore da vari decenni con le tribù germaniche e sarmate vicine è crollato e quasi tutti i popoli vicini all'impero con la guida dei marcomanni, dei quadi, e dei sarmati iniziarono una guerra contro Roma nell'inverno del 166-167 d. C.³

¹ A. Mócsy, Pannonia. in: PWRE IX. Suppl. Stuttgart 1962, 515-776; *Idem*, Pannonia and Upper Moesia. London–Boston 1974; G. Hajnóczy (ed.), La Pannonia e l'impero romano. Atti del convegno internazionale „La Pannonia e l'impero romano”. Annuario dell'Accademia d'Ungheria. Milano 1995. Traduzione di Nóra Pálmai.

² D. Kienast, Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischer Kaiserchronologie. Darmstadt 1996², 137-146.

³ W. Zwickler, Studien zur Marcussäule I. Amsterdam 1941, R. Klein (Hrsg.), Mark Aurel. Wege der Forschung 550. Darmstadt 1979, R. Birley, Marcus Aurelius. A Biography. New Haven

La semplice notizia dell'attacco creò un grande spavento a Roma (HA v. Marci 13.1-3) e la situazione fu ulteriormente aggravata dall'epidemia portata dalle truppe in rientro dall'Oriente che forse poteva essere la peste. Quest'ultima ebbe numerose vittime non soltanto nella città di Roma, ma in tutta l'Italia, anzi non risparmiò nemmeno le provincie e le truppe stanziolate. Difficile pensare, che sia stato un caso che il medico più famoso della sua epoca, Galeno, spostò lo scenario della sua attività nell'Asia minore molto più pacifica (XIX.15) e ubbidì a stentio alla parola di richiamo del sovrano. Marco lo chiamò ad Aquileia dove l'inverno del 168 costruì il primo centro bellico con il suo correggente Lucio Vero nella guerra contro i marcomanni. Galenus qui poteva vedere con i suoi occhi, e documentò l'enorme distruzione dell'epidemia tra i soldati (Gal. XIV. 649-650, XIX. p. 18, 8-15). Dopo lo scoppio della guerra per Marco Aurelio durante quasi tutta la vita rappresentò un problema assai grave il fronte sul Danubio.

Gli avvenimenti chiamati sin dalle fonti romane guerre marcomanniche (*bellum Marcomanicum*) colsero assolutamente impreparate le provincie, le truppe, persino il sovrano. Bisognava fronteggiare contemporaneamente un nemico che abbracciò un territorio molto ampio il quale passò il confine allo stesso momento dalla Gallia fino alla Dacia, e pretesero il bottino, oppure l'annessione all'impero. La linea eccezionale di protezione al confine, il limes, non poté sostenere quest'attacco, e fu necessario la presenza personale del sovrano (dei sovrani), soprattutto in Pannonia. La prima guerra tra il 169 a 175 nella parte iniziale fino all'inizio del 169, ovvero fino alla morte di Lucio Vero ebbe alcune speranze per un veloce accordo pacifico, ma il pensiero della morte del correggente, dell'epidemia che dimezzava le truppe e dello stabilimento in masse di popolazioni barbariche sul territorio dell'Impero impediva il pensiero di speranza. Dopo la morte di Vero, avvenuto all'inizio del 169 Marco divenne l'unico sovrano e lasciando irrisolta la faccenda della guerra rientrò a Roma. Oltre ai funerali Marco si è occupato soprattutto delle preparazioni di una nuova spedizione, e la sua nuova partenza per la guerra probabilmente non era estremamente urgente nella prima metà del 169, visto che ripartì soltanto dopo il ludi Capitolini a ottobre. Le sue precauzioni indicano bene la gravità della situazione: mise all'asta le sue proprietà private con un prezzo simbolico (v. Marci 21. 9 17.4 = Eutr. VIII. 13, *Epit. De Caes.* 16. 2, Zonaras 12. 1, Excerpta Salmasiana 117), l'ordine di nuovi arruolamenti grazie ai quali istaurì delle truppe ausiliari da schiavi liberati, gladiatori, a da delinquenti delle provincie, anzi aveva

1987², 159-210; H. Friesinger-J. Tejral-A. Stupner (Hrsg.), Markomannenkriege. Ursache und Wirkungen. Brno 1994, Kovács P., Marcus Aurelius esőcsodája és a markomann háborúk [La pioggia miracolosa di Marco Aurelio e le guerre marcomanniche]. Specimina Nova Supplementum V. Pécs 2005.

utilizzato anche l'aiuto armato delle tribú germaniche alleate (Marci 21.6-8).

Per quanto sia contraddittorio, dalle fonti che benevolmente tacciono della sconfitta possiamo leggere (Ammiano Marcellino 29. 6. 1, Cassio Dione LXXI. 3. 2, Luciano Alex. Pseud. 48) l'anno seguente, il 170 d. C. portó la crisi piú profonda. La campagna progettata per le terre dei barbari é crollata, e vincendo la debole linea di difesa le truppe marcomanni e quadi entrarono nel territorio d'Italia, assediaron Aquileia e distrussero Opitergium. In seguito all'attacco degli costoboci sui Balcani, databile piú o meno per questo periodo fu distrutto anche il famoso oracolo greco di Eleusis (Paus. X. 34. 5, Ael. Ar. Or. XXII (Eleusinos), IG II² 3411) Nella situazione straordinaria Marco dovette ricorrere a strumenti straordinari: come per esempio il fatto di aver affidato a Claudio Pompeiano, di umili origini, ma dotato di eccezionali doti di condottiero, il comando superiore e la questione della scacciata dei barbari, il quale poi tra l'altro prese accanto a sé il futuro sovrano, Pertinace. L'altro eccellente esempio é il caso del cavaliere nativo della Pannonia, M. Valerio Massimiano. Il cavaliere che ebbe meriti imprescrittibili durante la guerra, fu il primo nativo della Pannonia elevato da Marco nel senato (AÉp 1956, 124) Il territorio particolare chiamato *praetentura Italiae et Alpium* stracciato dai territori della Pannonia, della Dalmatia e del Norcium, con un carattere precario, serviva la difesa e il rafforzamento d'Italia, dove furono allineati due unità, la legione II e III Italica.

La sconfitta militare causó perdite particolarmente gravi delle provincie danubiane, cosí anche nella Pannonia. Le fonti antiche parlano di decina di migliaia degli abitanti civili rapinati, anzi una volta fanno riferimento a centomila persone. Il periodo tra il 170 e 171 passó, oltre che di trattative diplomatiche, soprattutto liberando le provincie dai nemici. Le trattative sembrarono positive a causa della pace separata con i quadi. Ma una delle condizioni della pace era il fatto dell'accoglimento all'interno dell'impero, e oltre che nei territori delle provincie, furono costretti ad accettare gruppi barbarici anche sulla terra italica. Il primo successo militare maggiore nel corso del 171 era alla base di VI acclamazione di Marco, mentre sulla terra dei barbari il primo successo decisivo le truppe romane ottennero l'autunno del 172, quando dopo la vittoria sui marcomanni Marco e suo figlio presero l'attributo Germanicus, e nella coniazione del sovrano apparsero le medaglie con le legende „Germania vinta” (GERMANIA SUBACTA). Dall'autunno del 169 Marco rimase sempre in Pannonia, e secondo la testimonianza delle nostre fonti per tre anni abitó nella capitale della Pannonia Superiore, a Carnuntum (cf. Dio LXXI. 3. 1, Eutr. VIII. 13, Aur. Vict. 16. 13, Oros. Hist. 7. 15. 6, Hier. Chron. 207e (d. C. 177!), Prosper Tiro Chron. 703 p. 431).

La seconda fase della prima guerra (173-175) passó soprattutto nel segno del combattimento contro la tribu sarmata di Iazyges sul territorio dell'odierna Grande pianura ungherese (Alföld). Non per caso il sovrano cambiò la sede

della residenza, trasferendosi a Sirmium (Srmska Mitrovica) molto più vicina al fronte. Nella biografia di Erode Attico di Philostrato dedica uno spazio significativo a quel processo, nel corso del quale l'Attico querelato dai atenici, insegnante di una volta di Marco, doveva apparire davanti alla corte di Marco a Sirmium (*Vita sophistarum* II.1.26-32 [559-562]).⁴ Secondo la descrizione di Philostrato in quel periodo la sede panonica principale del sovrano fu ormai Sirmium: ὁ μὲν δὴ αὐτοκράτωρ ἐκάθητο ἐς τὰ Παιόνια ἔθνη ὀρμητηρίῳ τῷ Σιρμίῳ χρώμενος. Alla disposizione di Marco e dei suoi familiari nella città ci fu un palazzo imperiale (τα βασιλεία).⁵ L'innalzamento di Sirmium, colonia fondata da Vespasiano nella Pannonia meridionale, non per caso ebbe inizio proprio in questo periodo. L'altro punto culminante ebbe nel IV sec. d. C. quando la città divenne una delle capitali dell'Impero. Nonostante gli successi – la guerra in questo periodo si svolse praticamente soltanto sulla terra dei barbari – il sovrano non poteva considerare la vittoria definitiva nemmeno dopo lo scontro con gli sarmati nel 175. Nonostante questo si trovò costretto ad un veloce trattato di pace con i barbari, perché in seguito alla notizia falsa della morte di Marco, Avidio Cassio supervisore delle provincie orientali si fece dichiarare sovrano. Anche se la ribellione fu velocemente sconfitta, il sovrano ritenne comunque necessario recarsi di persona nelle provincie orientali (175-176 d. C.). Ma non riusciva a liberarsi nemmeno dal pensiero delle guerre settentrionali, come ne fece accenno anche durante la visita in Palestina. Le parole conservate da Ammiano Marcellino lo testimoniano: 22. 5. 5. Quello infatti, attraversando la palestina diretto in Egitto, nauseato spesso dal fetore e dai tumulti Giudei, si dice sclamasse disgustato: 'O Marcomanni, o Quadi, o Sarmati, ho trovato finalmente un popolo più inquieto di voi!' (trad. A. Selem).⁶ Dopo il rientro già menzionato a Roma, il 23 dicembre 176 tenne il suo trionfo insieme a suo figlio, in cui festeggiò la vittoria sui germani e sui sarmati.

Nonostante la marcia trionfante svolta in assenza del sovrano verso la fine del 176 la situazione lungo del Danubo non era affatto calma. I luogotenenti della Pannonia nel 177 d. C. riuscivano in qualche maniera a gestire la situazione, come lo indicano le ulteriori acclamazioni di Marco e di Commodo. Ma a causa della svolta negativa della situazione militare la presenza di Marco e di Commodo divenne sempre più urgente visto che i due luogotenenti non riuscivano più a tenere la situazione (Dio LXXI.33.1. οἱ γὰρ Κυντίλοι οὐκ

⁴ W. Ameling, Herodes Atticus I. Biographie. Subsidia Epigraphica 11. Hildesheim 1983, 136-151.

⁵ M. Mirković, Sirmium – its History from the 1 century A. D. to 582 A. D. In: Sirmium I. Archaeological Investigations in Syrmian Pannonia. Beograd 1971, 33-34, 59, n. 353.

⁶ Ille enim cum Palaestinam transiret Aegyptum petens, Iudaeorum faetentium et tumultuantium saepe taedio percitus dolenter dicitur exclamasse 'o Marcomanni, o Quadi, o Sarmatae, tandem alios vobis inquietiores inveni'.

ἡδυνήθησαν, καίπερ δύο τε ὄντες καὶ φρόνημα καὶ ἀνδρίαν ἐμπειρίαν τε πολλήν ἔχοντες, τὸν πόλεμον παῦσαι). Una delle migliori prove di questo è il fatto che a partire dal marzo 178 (CIL XVI 128) i due sovrani non poterono portare i titoli *Germanicus* e *Sarmaticus*. Sappiamo in base a un dato della *Historia Augusta* che i due sovrani partirono per la nuova guerra (178-180) all'inizio dell'agosto del 178 (v. *Commodi* 12. 7). Quest'ultima, in base alle fonti epigraphiche era chiamata la seconda guerra germanica (*expeditio Germanica secunda*). Abbiamo a disposizione pochissimi dati sullo svolgimento preciso di quest'ultima, pare sicuro soltanto che prima cercarono di risolvere la questione sarmata (Dio LXXI. 19). Questo ebbe talmente tanto successo, che dopo il trattato di pace le truppe poterono concentrarsi sullo scontro contro i marcomanni e i quadi. Stazionarono truppe significative di ventimila persone sul territorio di entrambe le tribù, che passarono in loco anche l'inverno del 179-180, nel campo invernale dotato di bagni e di altre comodità (cf. Dio LXXI.20.1. *ταλαιπωρούμενοι διὰ τὸ καὶ βαλανεῖα καὶ πάντα ἀφθόγως ἔχειν τὰ ἐπιτήδεια*). È il risultato delle ricerche in Austria, in Boemia e in Slovacchia che oggi sono noti archeologicamente ormai diverse dozzine di campi di questo genere. Vorrei ancora menzionare un ricordo particolare dello stanziamento delle truppe romane nel Barbaricum: M. Valerio Massimiano qui dava una vessillazione istituita dai membri della legione II *audiatrux* dell'Aquincum, con il quale passò l'inverno a Laugaricio, nell'odierna Trenčský (AÉp 1956, 124: *praep(ositus) vexil(lationum) Leugaricione hiemantium*). Il ricordo di questo non è conservato soltanto sulla iscrizione africana di Massimiano, ma scolpite anche nella roccia sotto il burgo medievale di Trenčský la scritta dedicata a *Victoria Augustorum* dalla vessillazione (circa 120 chilometri dal Danubio!) (CIL III 13439=ILS 9122=IPSS 2). L'anziano sovrano la primavera del 180 si stava preparando ad un'ultima campagna, ma prima della partenza si ammalò, e il 17 marzo morì (v. *Marci* 28, Dio LXXI. 34, *Héród.* I. 3-4, *Tertull.* *Apol.* 25. 5). Le fonti antiche indicavano due città della Pannonia come luogo della morte: secondo *Tertulliano*, che fu più vicino nel tempo il luogo del decesso era *Sirmium*, mentre secondo *Aurelio Victor* *Marco Aurelio* defunse a *Vindobona*. Suo figlio, *Commodo*, continuò ancora la guerra per sei mesi, ma il rientro (e forse la marcia trionfante) ebbe luogo soltanto il 22 ottobre 180, dopo i trattati di pace non tanto ben riusciti (v. *Comm.* 3.5-6, 12.7, *Hér.* I.7, CIL XIV 2922 = ILS 1420, *Hier. Chron.* 208f., *Jord. Rom.* 273).

Nelle nostre fonti antiche era un'opinione spesso accennata che se *Marco* fosse rimasto in vita, avrebbe creato delle nuove provincie con il nome *Marcomannia* e *Sarmatia* dai territori barbarici vicini alla Pannonia (Dio LXXI. 33. 4², *Her.* I. 5. 6, 6. 6, *HA* v. *Marci* 24. 5, 27. 10). Oggi gli studiosi della questione si dividono in due grandi gruppi. Secondo l'idea di uno dei gruppi Roma non av-

rebbe potuto permettersi economicamente di istaurare delle provincie „prive di valore”, mentre molti, rimanendo ai sensi dell’interpretazione tradizionale prendono in considerazione seriamente il problema dell’instauramento di nuove provincie. In questa sede naturalmente non possiamo risolvere il dibattito in corso da anni, ma possiamo riassumere il problema che probabilmente non c’erano dei progetti realistici per l’instaurazione di nuove provincie, ma nemmeno lo svolgimento della guerra permette di trarre tali conclusioni. Quest’ultima probabilmente non era approvato dagli amministratori finanziari dell’impero, ma non è noto quali altre opinioni esistessero all’interno della cerchia di comandanti di Marco, o se esisteva un raggruppamento che prendevano parte nell’interesse della continuazione degli scontri. Forse nessun’altro poteva esprimere quest’opinione del genere di Marco, Pompeiano (Herod. I. 6. 4-7). Se le parti che si riferiscono alla creazione delle provincie fecero davvero parte della biografia originale (v. Marci 24. 5, 27. 10), allora dobbiamo prendere in considerazione seriamente che sotto i Severi queste opinioni furono note. Ma nel caso questi due capitoli fossero entrati nel dibattito soltanto nel corso della composizione del SHA – ed appare questo più realistico – allora si può pensare a una consapevole „male interpretazione” delle fonti.

Non ho ancora accennato, ma forse vale la pena occuparsene degli avvenimenti più strani della prima guerra, dei cosiddetti miracoli di fulmini e di pioggia.⁷ Forse nel corso degli avvenimenti del 171 o del 172 (probabilmente la datazione di Cassio Dione, o del suo epitomatore bizantino datato il 174 è errata) in presenza del sovrano la divinità aiutò i romani assediati dai barbari con un miracolo di fulmini. La fulmine colpì la torre d’assedio del nemico, come sappiamo in base a una scena della colonna di Marco Aurelio (scena XI) e ad un paragrafo della biografia di Marco (v. Marci 24. 4). Il miracolo di pioggia avvenuto un po’ più tardi, l’acquazzone alleviò la sete delle truppe romane accerchiate dai barbari, mentre il nemico fu colpito da fulmini e da inondazioni. La notizia dell’avvenimento si è diffusa assai velocemente in tutto l’impero, e i vari gruppi religiosi le spiegavano secondo i propri gusti. Grazie a Tertulliano (Ap. V. 25, *Ad Scapulam* 4) e ad Apollinaris (e Eusebio: *Hist. Eccl.* V. 5, *Chron.* 222. 1 (Karst) = Hier. *Chron.* 206i) si è diffusa molto velocemente la convinzione che il miracolo avvenne grazie alla preghiera dei soldati cristiani, mentre tra i pagani le spiegazioni erano diverse. Secondo una di queste, che è conservata da Cassio Dione, il miracolo avvenne per intermediazione di un mago egiziano di nome Arnuphis (LXXI. 8-10). L’esistenza di questa persona pare confermata anche da una iscrizione di Aquileia (AÉp 1934, 245). E presto, ancora nella prima metà del terzo secolo d. C. si è diffusa la convinzione

⁷ Kovács, op. cit.

che il miracolo fu risultato della preghiera di Marco Aurelio stesso (Oracula Sibyllina 12. 194-200). Questa convinzione si é formata probabilmente grazie alla confusione dei due avvenimenti del miracolo della fulmine e della pioggia. Secondo una convinzione pagana piú recente il miracolo fu ottenuto da un mago caldeo, Giuliano il Teurgo (Suda A 3987, I 334). Probabilmente la fonte comune di tutte queste versioni pagane (Dione) e cristiane (Tertulliano) poteva essere la lettera di Marco Aurelio indirizzata al senato, in cui raccontó la storia. Grazie alla rappresentazione della colonna di Marco Aurelio possiamo affermare con certezza che il sovrano non prestó fede a nessuna delle versioni. Nell'episodio n. XVI della colonna la figura allegorica della divinitá della pioggia non dava preferenza a nessuna delle versioni. Il numero delle fonti antiche relative al miracolo é piuttosto alto, in questa sede vorrei richiamare l'attenzione soltanto ad una lettera falsa di Marco Aurelio, scritta probabilmente nel quarto secolo, che nonostante si trattasse di un falso, testimonia una conoscenza piuttosto approfondita del luogo (Ed. J. C. T. Otto, *Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi* I. Jena 1876³ (repr. Wiesbaden 1969), 246-252). Secondo la lettera l'avvenimento ebbe luogo sul confine delle terre dei quadi e dei sarmati, precisamente sul territorio dei cotini, noti anche loro dalla guerra, e l'esercito romano fu composto dalle divisioni della legione X gemina, della legione I adiutrix e della legione X Fretensis. Secondo la tradizione cristiana la legione XII fulminata da Melitene, fu la divisione dubbia, poiché la partecipazione di questa legione della Cappadocia alla guerra era per lungo tempo dubitabile. Un ricordo su una iscrizione latina fortunatamente ha sciolto questo dubbio, poiché secondo la scritta ritrovata a Sarmizegetusa della Dacia é certa la partecipazione della legione di Cappadocia (legione XV Apollinaris) alla guerra (AÉp 1998, 1087). In base a questo poteva giungere fin qui anche una divisione della legione di Melitene, dove potevano prestare servizio anche soldati cristiani.

A proposito dei miracoli avevo già menzionato una delle fonti piú importanti di queste guerre, sul campo Marte, la colonna di Marco eretta vicino a Via Lata, con il nome ufficiale *columna centenaria divorum Marci et Faustinae* (cf. CIL VI 1585a-b=ILS 5920).⁸ La colonna si trova vicino al tempio di divo Marco (Reg. IX), anche l'altro suo nome é noto dalle rappresentazioni dell'interno, oppure dalla scala a chiocciola interna: *Columna Cochlis*. Il nome Centenaria deriva dal fatto, che come in molte altre cose, anche nell'altezza seguiva

⁸ Die Marcus-Säule auf Piazza Colonna in Rom. (Hrsg. von E. Petersen–A. von Domaszewski–G. Calderini). München 1896; C. Caprino–A. M. Colini–G. Gatti–M. Pallottino–P. Romanelli, La colonna di Marco Aurelio. Roma 1955; G. Becatti, Colonna di M. Aurelio. Milano 1957, Autour de la colonne Aurélienne. Geste et image sur la colonne de Marc Aurèle à Rome. Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses 108. Turnhout 2000, Kovács, op. cit., 101-115, 255-265.

la colonna di Traiano, ovvero l'altezza della colonna sono 100 piedi (29,6 m). Sull'esterno della colonna è possibile distinguere 116 scene nella lunghezza totale di 245 m. In base alla discussione sull'interpretazione delle scene è possibile affermare che queste rappresentano soltanto alcuni episodi della seconda fase della prima guerra dal 171 o dal 172 d. C, ovvero le vittorie romane. Possiamo essere certi che le scene della colonna raccontano la storia delle campagne militari almeno di tre, ma piuttosto di quattro anni in ordine cronologico. Nonostante le discussioni in base alle rappresentazioni dei miracoli è certo anche che la prima campagna si fosse svolta contro i quadi. Ogni avvenimento ebbe luogo nel Barbarico confinante con la Pannonia, ma nelle prime scene è possibile individuare anche una località della Pannonia, Brigetio o Carnuntum, che viene rappresentata a proposito dell'avvio della campagna e dell'attraversamento sul Danubio.

Marco Aurelio, pur contro la propria volontà, ma si trovò in stretto rapporto con le provincie danubiane, soprattutto con la Pannonia. Non dovette soltanto passare qui gli ultimi anni della sua vita, ma secondo le definizioni alla fine del 1. e del 2. volume del libro di Meditazioni, uno fu scritto a Carnuntum (2. 17. *Τὰ ἐν Καρνούντῳ*), mentre l'altro nella terra vicina alla Pannonia, in territorio dei quadi, lungo il fiume Garam (1.17. *Τὰ ἐν Κουάδοις πρὸς τὸ Γρανούα*). Persino all'interno del lavoro che riassume le sue riflessioni filosofiche dedica uno spazio ai sarmati (10. 10), al nemico più feroce, sulle devastazioni della guerra, sulla visione delle persone massacrare (8.34).⁹ Può essere un'ottimo esempio per la stretta relazione tra la provincia e il sovrano una statua di bronzo di Marco, ritrovato negli anni '70 nel campo ausiliare di Dunaszekcső (Lugio), che è una delle rappresentazioni conservate più dettagliate sul sovrano.¹⁰

In base a quanto sopra possiamo dire che Pannonia era una parte organica dell'Impero, che ebbe un'importanza particolare non soltanto dal punto di vista della difesa di Roma, ma proprio a partire dal regno di Marco Aurelio, sin dal terzo secolo dette una serie di sovrani nati nella Pannonia (dal Decio fino a Valentiniano, Valens e Graziano). Nel mio presente intervento ho cercato di illustrare un breve, ma significativo periodo nella vita della provincia, e forse con questa presentazione si è riuscito a richiamare l'attenzione sul fatto che la storia dell'Impero Romano è comprensibile soltanto insieme allo studio della storia della Pannonia e della storia delle varie provincie.¹¹

⁹ A. S. L. Farquharson, *The Meditations of Marcus Aurelius I-II*. Oxford 1944.

¹⁰ V. Kovács, *Mark Aurel Porträt aus Lugio*. Alba Regia 21 (1984) 89-91, C. Menz-O.Reverdin (Ed.), *Bronze e d'or. Visages de Marc Aurèle. Empereur, capitane, moraliste*. Genève 1996, 127-140.

¹¹ *Fontes Pannoniae Antiquae I. Early Geographers – The Period of the Roman Conquest*. Ed. P. Kovács-B. Fehér. Budapest 2005, *Fontes Pannoniae Antiquae II. The History of Pannonia between 54 and 166 A. D. in the Light of the Sources*. Ed. P. Kovács-B. Fehér. Budapest 2005.

<i>ACTA CLASSICA</i> <i>UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XLIII.</i>	<i>2007.</i>	<i>p. 79–99.</i>
--	---------------	--------------	------------------

MAGICAL HAND DEPICTIONS IN THE ROMAN PROVINCES

BY MÁRIA T. BÍRÓ

From the Palaeolithic period to present days, from the caves in the Pyrenees to Japan, the hand is the mostly used sign, symbol from the human members on the various sacred-magical depictions.

The hands known from the provinces of the Roman Empire – apart from the hand-shaped-objects offered for successful recoveries – can be ordered into two major groups independently of their size and material. We must count the sacrificial gifts offered for gods among the first group, and the objects that were made probably with apotropaic function among the other group. The inscriptions on the life-sized-bronze hands of the first group reveal that these objects were consecrated to gods. One of such inscribed hand was offered for Sabaios¹ by a Zougras, another by an Aristocles, whereas on the third bronze hand the letters IDOM are legible. This hand was associated with the cult of Baal in the town of Doliche. An unadorned, open-palmed hand is visible on an altar dedicated to Dolichenus at Leptis Magna.² At the end of the last century, Usener had firmly regarded the votive hands – before some inscribed representatives were unearthed – as apotropaic amulets, he even linked their use to delivery-childbirth on the basis of folk analogy. It was Blinkenberg who firstly stated that the bronze hands were part of the cult of Sabazios, the Thracian-Phrygian god. By the evidence of inscriptions, we can firmly establish that the „holy hand” did have function in the cult of Dolichenus as well beside in the cult of Sabazios.

The purpose of this present study is to investigate the damage averting, hand-shaped amulets associated not with the cult of gods, but with folk religiosity, folk beliefs not excluding the possibility that the two belief world could be in contact with each other at a certain point.

¹ A Guide to the Exhibition Illustrating Greek and Roman Life. British Museum Department of Greek and Roman Antiquities. London 1906, 47.

² I. Tóth, Juppiter Dolichenus tanulmányok [Studies on Juppiter Dolichenus]. Budapest 1976, 126.

The bronze and bone sticks and hairpins ending in hands on which ornaments are discernible carrying some mysterious, symbolical meaning belong to those finds which are frequently found in the imperial provinces. On contrary to the *vota*, there are no inscriptions on these small objects, but even more abrasion-marks are observable that refer to the frequent use of them. We may wonder whether the sticks, the clothes- and hairpins did have magical functions, what they were used for or why their wear was favourably useful. What is this folk religiosity about if their use can be attributed to religious beliefs? Was it just superstition, magic, or could it be a traditional, Greco-Roman rite that authors somehow ignored being not mentioned in the sources, or perhaps the vestige of one of the syncretic religious trends which were so fashionable in the imperial period?

Parallels to the finds from Pannonia and other western provinces (e.g. Noricum, Germania, Gallia and Britannia) that appeared in the first century A.D. and were found in large numbers from the second-third century are known in Egypt since the time of the Ptolemaic dynasty.

Claude Sourdive wrote his monograph (entitled *La Main*) on the Egyptian hand depictions from the predynastic period to the third century A.D. on the basis of more than half-a-thousand objects. In many respects, his statements can also be used in the possible interpretations of the Roman provincial finds. In Egypt, the first find depicting a hand was found in a girl's sepulchre from the first Nagada period.³ The hands depicted with extending or bending fingers were quite rare at that time, but turned up during both the Old- and Middle Empire. In large numbers, they were left behind after the beginning of the reign of the 22nd dynasty, whereas the finds from the Hellenistic period are completely identical with the shapes from the Roman imperial period. Two types of the hand-shaped bone and bronze pins depicting hand-gestures from Ancient Egypt (first type: open-palmed hands with fingers pressed against one another, the thumb sticking closely to the palm; second type: closed-palmed hands with a pointing index finger) have not been found (so far!) among the Roman imperial finds. There are early examples for the first type e.g. in the bone collection from the Bronze Age from Caesarea in Palestine,⁴ or the Etruscan ebony carvings⁵. The type with pointing figure is characteristic of Egypt, the hands represent a typical gesture to ward off evil, to avert damage.

³ Cl. Sourdive, *La main dans l'Égypte Pharaonique*. Paris, without the year of the publication, 4.

⁴ Ch. Ayalon-Sorek, *Ancient Artifacts from Animal Bones*. Tel Aviv 1999, 64.

⁵ P. Jakobsthal, *Pins and their Connections with Europe and Asia*. Oxford 1956, 85, fig. 238 (Orvieto).

In the art of the provinces, the bone carvings and the small bronze finds depicting hands can be ordered into eight groups. My typology is based on the different, well-separable hand-gestures and the details of adorned hands. The bracelets, spheres of various size, pinecones and miniature shovels were additional symbols associated with the gestures of the hand. From all these, the snake of the snake-bracelet, the cone of the pine tree, the fruit, or other crops (apple, pomegranate, fig, and poppy-head) and the incense are those symbols that could be interpreted precisely from a sacral point of view.

First group: Palm with extended fingers kept loosely together (Fig. 1). Three representatives of this group are known from Pannonia, the finds are from Aquincum,⁶ Intercisa⁷ and Gorsium.⁸ The one from Aquincum is intact, the other two are broken. All three pins represent palms with stretched fingers. On the wrists, circles are carved in to signify bracelets. Sourdive considers this hand-gesture unfamiliar in Egypt, a pattern that cannot be traced back to earlier Egyptian hand-depictions.⁹ This type of pin-head is the most similar to the „Fatimah’s hand” amulet best known from the Arabic culture.¹⁰

Second group: Hand with small spheres between the thumb and the index-finger, the other fingers are extended similarly to the first type. The majority of the hairpins from this group is made of bronze. The fingers bending to the shape of a circle are holding a small sphere. Quite frequently, the hand and the pin-body are separated by circles signifying a bracelet. The archaeologists working in the provinces trace this type back to the Trojan cycle; they regard this hand as that of Aphrodite’s holding the golden apple given by Paris. We should, however, exclude the possibility that the craftsmen fabricated their goods with such a severe distortion of proportion (between the apple and the hand!) mainly in the case of the bone pins, but also of the small bronze finds of good quality (Fig. 2). Sourdive’s explanation that the fabricators modelled these pins on the hands holding incense-spheres used for sacrifices seems a lot more acceptable.¹¹ This type appeared in Egypt during the reign of the 22nd

⁶ BTM (Budapest History Museum) 52.658 . Intact bone pin, l: 10,5 cm , the inner palm is heavily abraded.

⁷ M. Bíró, *Pannoniai csontművészet* [The Art of Pannonian Bone Making]. Budapest 2000, fig. 10b.

⁸ M. Bíró, *Gorsium Bone Carvings*. Alba Regia 23 (1987) 25-63. fig. 339. The palm is heavily abraded.

⁹ Sourdive, 576.

¹⁰ Fatima was Mohamed’s daughter whose figure is associated with the hand-shaped hangers that are known, made and sold in the Arabic culture.

¹¹ Sourdive, 177, figg. E 07, E 08 (Cairo).

dynasty and were continually produced during the Greco-Roman period until the third century A.D. The ceremony of burning incense is frequently represented on the feast-scenes from the New Empire, on the sacrificial scenes of ceremonies in temples. Life-sized, hand-shaped incense spheres were unearthed as well, i.e. in this case the incense spheres were held on a stick similar to a hand. The majority of the pins holding incense spheres is from the time of the Ptolemaic dynasty from the Delta region. The European finds from the Roman age can be dated to the third century and to the beginning of the fourth century A.D.¹² These finds were found both in military and civilian settlements. Even if they differ from the first and third groups formally from typological point of view, it is quite probable that they belonged to the same cult-circle regarding their essence.

Third group: The thumb and the index finger form a circle, the other fingers are kept close together (Fig. 3). The lack of the incense spheres and the closely kept fingers differentiate this type of pins from the second group, whereas the characteristic gesture of the thumb and the index finger link these two types. These pins were all made of bone with no exception, they are smaller and of much poorer quality than the bronze pins in the second group. Thus the lack of the incense spheres could evidently be explained by the clumsiness of the craftsmen, since the circle formed by the thumb and the index finger is a determining factor of both types. The datable finds of this type are from the end of the second century and the third century A.D.¹³

Fourth group: Hand lifting up a large fruit on its fingertips. Similarly to the hands with incense spheres, more and more pins were fabricated in the so-called Late Age (22nd dynasty) in Egypt. Their popularity had vestige until the third century A.D. The fruit in question is much larger than the incense spheres.

¹² E. M. Ruprechtsberger, Die römischen Bein- und Bronzenadeln aus den Museen Enns und Linz. (Linzer Archäologische Forschungen VIII). Linz 1978, figg. 344, 345, 346; M. Kohlert-Németh, Archäologische Reihe. Römische Bronzen II aus Niha-Hedderheim Fundsachen aus dem Hausrat. Frankfurt am Main 1990, 86: fig. 49; A. Kaufmann-Heinimann, Der römische Schatzfund von Straubing. München 1951, 141, Kat. 243, T. 149; V. Gonzenbach, Zwei Typen figürlich verzierter Haarpfeile. Jahresbericht der Gesellschaft Pro Vindonissa 1950/51, 14–19; G. Feyder-Feytmans, Recueil des bronzes de Bavai. Suppl. Gallia. Paris 1957, Kat. 278, t. 43.

¹³ Places of occurrence: Savaria (unpublished), Viminacium (S. Petković, Rimski predmeti od Kosti i Roga sa teritorije Gornje Mezije. Arheološki Institut XXVIII. Beograd 1995, XVI.1, kat. 341), Mainz (H. Mikler, Die römischen Funde aus Bein im Landesmuseum Mainz. Monographies instrumentum. Montagnac 1997, 35 t. 2, 5), Emona (A. Dular, Rimske koščene igle iz Slovenije. Arheološki Vestnik 30 (1979) 278–293, Intercisa (I. Bóna–E. Vágó, Der spätrömische Südostfriedhof [Die Gräberfelder von Intercisa I.]. Budapest 1976).

We could identify this oval fruit as an egg, apple, pomegranate, fig or poppy-head with the same chance. The bone carving from Intercisa is the only one which is thoroughly elaborated, it is of good quality and the detailed design of the cone of a pine tree is well discernible on it.¹⁴ We can find such scratchings also on the tree carvings from Egypt that could exclude the egg from the possible interpretations.¹⁵ The finds from the European provinces can be dated to the third-fourth century A.D.,¹⁶ whereas one of the two pins from Caesarea in Palestine is bound to have been unearthed from a Byzantine layer.¹⁷ The most surprising representative of this type is the hand-figured-pin from Egypt on which a small child is sitting on its fingertips instead of the fruit; the hand itself is adorned by bracelets.¹⁸ This relic helps us learn about the sacral background of the magical hands (Fig. 4).

Fifth group: Hand demonstrating the fig sign (Fig. 5). This new variant, a hand-ended pin with the fig sign appeared in Egypt during the time of the Ptolemaic dynasty. On this clenched fist, the thumb is thrust either between the index- and middle finger or between the middle- and the ring finger. This type of find is especially characteristic of the Cleopatra period. The fig – *fica* – is an ancient sexual symbol in the Mediterranean world. MacGregor writes publications on such depictions from the collection of the excavations in England, on which the fig-hands were combined with phallus, thus duplicating the sexual reference of the amulet. In his opinion, the material of these miniature talismans was not indifferent, either, since all the gagat, the coral, the bone and the horn were considered sacred base materials.¹⁹ The find from Verulamium (a combination of a phallus and a fig-hand) published by Wheeler was suitable to be hung on a chain or a leather strap in the neck due to a hole drilled into the middle part. Similar amulets were left behind in Britannia until the ninth century A.D. Fig-hands –independently of its phallic symbol – have been unearthed in each European province: Viminacium, Lugdunum, Emona, Poetovio, Aquileia, and

¹⁴ Intercisa (Dunaújváros), unpublished.

¹⁵ *Sourdive*, 177. E 09, 10, 11, 12, 14.

¹⁶ *J. Cl. Béal*, Catalogue des objets de tabletterie du Musée de la Civilisation Gallo-Romaine de Lyon. Lyon 1983, 226, XXXIX t. fig. 735; Hungarian National Museum; *Mikler* 1997. t.35 fig. 1,3.

¹⁷ *E. Ayalon*, The Assemblage of Bone and Ivory Artifacts from Maritima. Israel 1st-13th Centuries CE. (BAR International Series 1457). Oxford 2005, fig. 246, 247.

¹⁸ *Sourdive*, 567.

¹⁹ *A. MacGregor*, Bone, Antler, Ivory and Horn. The Technology of Skeletal Materials since the Roman Period. Sydney 1985, fig. 106 a-d, 106 e (Verulamium).

Vindobona.²⁰ Dular's data from Szerémség are the earliest references to these pins, the one from Poetovio can be dated to the second half of the first century A.D., whereas the finds from Viminacium from the same region were fabricated in the first half of the third century A.D.²¹ Moreover, a bone pin ending in hand with snapping fingers was also unearthed in the Christian cemetery in Nida-Hedderheim excavated in 1891/1892.²²

Sixth group: Hand-shaped pins adorned with bracelets imitating snakes (Fig. 6). The representatives of this group are significantly larger and thicker than those in the previous groups. The length of the intact pins varies between 14 and 15 cm. The bracelets depicted on the tree carvings are precise copies of the jewels known from the archaeological collections. The bracelets appear in two types on the bone carvings. Firstly, the bracelet imitating a snake is winding upwards in a spiral line; the head of the snake is resting on the top of the hand similarly to the Sabaios-hands. This type is known – among others – from Aquincum, Apulum, and Lugdunum.²³ The other type shows that the snake-bracelet is winding horizontally around the wrist; the head and tail of the snake are growing up- and downwards from this line. Such representatives were found and published from Pompei, and the Gallian excavations: Vienne, Lyon, Arles, and Narbonne. This bracelet-type can often be discovered on terracottas depicting Aphrodite-Venus.²⁴ In Egypt, as always in the case of the pins discussed above, this type can be dated to earlier period than its European parallels. The ebony pin from Fayum (Gourob), on which an ureus snake is winding around the hand with snapping fingers, is datable to the time of the Ptolemaic dynasty.²⁵ The datable representatives of this pin-type were made in the third century A.D.

²⁰ S. Petković, Rimski predmeti od Kosti i Roga sa teritorije Gornje Mezije. (Arheološki Institut XXVIII.) Beograd 1995, t. XVI, fig. 2; Béal 1983, 225, t. XXXIX. 732 és 733; Dular 1979. t. 2/10.

²¹ Dular 1979. t. 2/10.

²² J. Obmann, Die römischen Funde aus Bein von Niha-Hedderheim. In: Schriften des Frankfurter Museums für Vor- und Frühgeschichte, Archäologisches Museum XIII. Bonn 1997, 232-256. 256.

²³ Hungarian National Museum (M. Bíró, The Bone Objects of the Roman Collection. Catalogi Musei Nationalis Hungarici. Ser. Archaeologica II. Budapest 1994.), Aquincum Museum (unpublished), D. Ciugudean, Obiectele din os, corn și fildes de la Apulum. Bibliotheca Musei Apulensis V. Alba Iulia, 1997. 161, t. XI. 1; Petković 1995. t. XVI, fig. 3. Béal 1983. t. XXXIX. 731, 732, 734, 737.

²⁴ Akurgal, Venus statue (Canakkale, 1st cent. B.C.).

²⁵ Sourdive 177, E 13.

Seventh group: Hand holding a miniature shovel (Fig. 6). This type represents hands that are holding miniature, flat shovel or a spoon on which a grain of incense could be placed. The two quoted representatives are known from Egypt and Gallia. The distance in time between the two finds is larger than geographically since the hand from the collection of the Petrie Museum in London was fabricated during the Middle Empire,²⁶ whereas the small find from the collection in Lyon in the third century A.D.²⁷

Eighth group: Hand combining the previous symbols. From the collection of the British Museum, a hand on an ebony pin is lifting an oval fruit (see fourth group) and the snake is winding up on it (see sixth group). The bone-carver emphasized the magical characteristics of the pin by carving a real snake onto it, not just a snake-shaped bracelet (Fig. 7).²⁸ The finger-snapping-hands ending in phalluses have similar multiplied symbolic meaning.²⁹ The hand with snake-bracelet on it from Egypt is also snapping its fingers thus showing the fig sign.³⁰

To sum up what have been analysed, the hand-shaped objects – on the basis of the movements, gestures of the hands and the additional symbols– can be ordered into eight groups. The objects themselves that end in hands were made for at least two different purposes. The length of the smaller pins do not go beyond 7 cm and are quite thin, whereas the length of the longer bone sticks varies between 12 and 14 cm and are much thicker than the representatives of the former group. The connection between the size of the objects and the signs on them is demonstrable. The hands with snakes on them belong to the thicker, larger object-group. The observable abrasion-marks are quite peculiar; the fingers of almost all hands are abraded to the base. Ciugudean renders it possible that the representative found in Apulum (Gyulafehérvár) has some trace of wax on it and raises the theory that these hands were used as *styli*.³¹ I cannot agree on this theory; on the one hand, using the hand-shaped sticks for such a purpose seems quite doubtful taking the extraordinarily practical Roman design into consideration. On the other hand, the scratching, writing on a wax-board could not cause the so drastic abrasion of the „fingers” of the pin. It seems possible

²⁶ *Sourdive*, 274, fig. 1.

²⁷ *J. Cl. Béal*, Catalogues des objets de tabletterie du Musée de la Civilisation Gallo-Romaine de Lyon. Lyon 1983. t. XL. fig. 738.

²⁸ *A Guide* 1906, 47, fig. 105.

²⁹ *MacGregor* 1985, fig. 106e.

³⁰ *Sourdive*, 177, E 13.

³¹ *Ciugudean* 1997, 23.

that these sticks served other cultic purposes as well similarly to the hands holding incense spheres from Egypt; these objects were suitable to place the incense on the embers. The relationship between these sticks and the incense-burning could be justified by the pin-types of the second group which – though are unsuitable for the incense sacrifice due to their size – depict the practice of burning incense.

All things considered, the gesture showed by the hand-shaped hairpins and bone sticks together with the additional symbols associated with them form a homogenous system after all. The elements of this system, the fruit, the snake, the fig, and the phallus are all parts of an ancient Mediterranean fertility cult. This cult belonged to the women, or to one of the female goddesses since the hands are all female hands decorated with ornamented bracelets.

In his novel entitled *The Golden Ass*, Apuleius describes that devoutly watching the procession for Isis, Lucius, who turned into a donkey, sees that the fourth of the priests in the procession is carrying the emblem of justice, an enormous, carved, wooden open-palmed left hand.³² The symbol of justice is the left hand, since clumsiness is associated with it, it has no flexibility, and these are the reasons why it seemed more suitable symbol for justice than the right one. Unfortunately, this most widely-known *locus* that deals with the hand as a symbol cannot be correlated with our topic since all our finds represent right hands. Thus all the bronze and bone hairpins, the bone sticks decorated with snakes represent right hands without exception. Apuleius' artificial, over-sophisticated explanation is overturned by the millennial, magical tradition of distinguishing the right and left, the positive and the negative side. There existed such a folk belief, a cultic practice on the territory of the Hellenistic world and the romanized oikumene whose finds are of the same type, since the bone pins in Fayum and Lugdunum in Gallia were made with minimal difference. We should assume an approximately identical belief world behind the identical finds. If we accept Sallust's statement³³ that the images of gods have signs referring to their functions, then this statement must be true vice versa, i.e. we can deduce the god itself from the signs referring to its function. In case of Eileithyia, the Greek goddess who helps childbirth, the gesture of the hand is of utmost importance. She is often depicted on ancient vases with lifted arms and loosely extended fingers. It is associated with the magical theory of matching and solving. By this gesture does she remove the obstacles of the childbirth. We may wonder the cult of what kind of deity or deities these object can be associ-

³² Apul. *Metam.* 11,10: *Quartus aequitatis ostendebat indicium deformatam manum sinistram porrecta palmula, quae genuina pigrity, nulla calliditate nulla sollertia praedita, uidebatur aequitati magis aptior quam dextera.*

³³ Sallust. *Phil. De deis et mundo.* 6. ed. A. Darby Nock.

ated with in the Mediterranean region, what old beliefs revived during the confused search for identity of the last centuries of the imperial period, during the syncretistic merging of the gods of various nations.

From the temple of Hathor in Egypt, we know such castanets that end in a hand with fingers pressed against one another and the face of goddess Hathor at the other end.³⁴ The participants of the ceremonies accompanied their cultic dances with these bone castanets. The cult of Hathor gradually melted into the cult of Isis. Isis from Pannonia puts on the forms of a classic Hathor type by the cow horn and the sun. The hand depictions here are doubtlessly associated with a fertility rite, a female goddess. This female deity is the goddess of love and birth; she herself is the sycamore tree that nourishes the Pharaoh with her own milk.³⁵ From the time of the Middle Empire, this system of symbols grew richer: the lotus flower that symbolizes childbirth and the hand became interchangeable symbols. The infant Horus who emerges from the lotus flower, who sits on it as on a throne is the ancient symbol of childbirth, just as the so-called "donna fiori" type of depictions represent the childbirth, the goddess of childbirth. The best example for the identity of the lotus and the hand, the mutual interchangeability of them is the Harpocrates depiction from the second-third century A.D. This infant-god at the end of the bone pin represented with the Sun and the dual crown of Egypt is sitting not on a lotus flower but on a hand. Surprisingly enough, on the bronze find from the third group (hand-shaped pins with bracelets) an infant is held in the place of the oval fruit. The hand depictions in Egypt from the Middle Empire attestedly belonged to the cult of a fertility-childbirth-love goddess. This goddess was first called Hathor, later Isis. The sycamore tree next to a river, its crop: the pharaoh fig, the lotus, the hand, the ureus snake, and the sacrificial incense are all the elements of the iconographic cycle of the goddess of love and childbirth, and each of them denotes the Child and her Mother embodied in the tree, in the flower and in the figure of an earthborn woman.

The present study should answer the question whether the unquestionable identity of the archaeological finds in the Egyptian, Greek and Roman regions means copying, imitating the Egyptian objects or whether there was a similar belief world into which the objects from East fitted organically. The Terra Mater of the Neolithic period, the Great Mother goddess would be a too simple and a rather far starting point. However, it is the distance in time that matters. Nils-son's presumption that the religious life of men and women in the antiquity was clearly separated has been proved a scientific fact by now. The two types of the

³⁴ Sourdive, 202, Ivoires de l'Orient Ancien aux Temps Modernes. Paris 2004, 46, fig. 40.

³⁵ Grave of Thotmes III, Thebes, Valley of the Kings.

male and female sacrality originate from the irreconcilable contrast of the gender.³⁶ The most exclusive female sacral experience is the mystery of childbirth, the sacrality of life, the experience of the universal fertility.³⁷ Lucian says: “The miserable male gender does not even know the name of the gods revered by the women! As examples, take the Colias, Gentyles or Phrygian goddess, the noisy roam of the shepherd’s unhappy lover.”³⁸ Without written sources, the closed sacral life of the women can be reconstructed by the help of the earth-bound, literally unearthed archaeological finds in the most authentic way. But we should accept the theory as a premise that there had not been any self-serving decorations before the modern European industrial society; all the clothes they wore, every symbol on their daily used objects had their own meanings, their own sacral meanings. In our case, the gestures of the depicted hands, the fruits held in the hands and the signs on the hands also had their sacral meanings.

Some of the hand-shaped pins – on the basis of the Egyptian parallels - are holding incense spheres presumably. In the Greco-Roman ritual routine, incense sacrifice was offered only to Aphrodite-Venus. The cult of Aphrodite spread to the Greek regions from Asia bringing the temple prostitution and the use of incense sacrifice at performing the rites, which were both unfamiliar to the Greek world. The use of the incense is a purifying act causing spiritual renewal; moreover, it is quite disinfected from medical point of view. In Rome – as Ovid informs us – the incense sacrifice was the straight path to win the benevolence of goddess Venus.³⁹ The miniature bronze Venus statue in the Kunsthistorisches Museum in Vienna is holding the incense sphere between her thumb and index finger with the same gracile gesture as we can observe it on the finds from the second group. Another interesting feature of this specific statue is the figure of the infant: Venus is holding a real baby in her arm, not a small, winged Amor (Fig. 2).

The snapping of the fingers and the phallus depictions associated with it and the other references for love and sexuality of the pins depicting hands. The *fica*, the hand with snapping fingers was not the sign of rejection, the illustration of the expression „I’ve got your nose”, but a quite obvious sexual sign. Its association with the word fig, *fica* isn’t random at all: the fig tree is the symbol of fertility and nourishing motherhood, but the fig crop itself was also known as a sexual stimulant.

³⁶ M. Eliade, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d’initiation*. Paris 1959, 160.

³⁷ Eliade 1959, 159.

³⁸ *Amores* 42.

³⁹ Ovid *Fasti* IV. 865-868: *numina, volgares, Veneris celebrate, puellae: / multa professorum quaestibus apta Venus. / poscite ture dato formam populique favorem, / poscite blanditias dignaque verba ioco.*

The snake was also a symbol of fertility, the emblem of the fertility of the Earth, of the Mother Earth, of *Terra Mater*. People offered snakes made of milk-loaf and fruits on the feast of the cult of the Athenian Aphrodite. According to Pausanias, the snake and the fruit as symbols were interchangeable.⁴⁰ The snake-shaped bracelets were also significantly important accessories of Aphrodite's statues.

The snake, the fertility of the Earth, the fig-tree which symbolizes the nourishing motherhood are all integral parts of the cult of goddess Aphrodite, who was worshipped as the garden Aphrodite, Ἀφροδίτη ἐν Κήποις in Athens.⁴¹ The details of Aphrodite's feast, the Skirophorion, will always remain unknown for us, but we have information on such a feast of the garden Aphrodite in Athens when the goddess was not only worshipped as the erotic patron of love, but as the Great *Terra Mater*, mother of nature.

The Roman Aphrodite – with Kerényi's term – stepped ashore in south-Italy. Aphrodite's vegetational cult linked to those of Dionysos' and Priapos' originated from the region of the Black Sea.⁴² The Roman Venus was also originally a *numen*, a goddess with similar function to that of Ceres, Flora and Pomona. In his agricultural dissertation, Varro mentions that Minerva protects the oil tree plantations, whereas Venus the gardens of vegetables.⁴³ Pliny the Elder cites Plautus, who called Venus as a female protector of the gardens.⁴⁴ In the classical era, Aphrodite-Venus gradually reacquired her ancient function of *Magna Mater*, which was originally her own in the prehistoric era, irrespectively of whether she comes from Asia or the region of the Black Sea. Lucretius calls Venus the mother of the whole world (*genetrix, hominum divumque voluptas*).⁴⁵

The mother goddess puts on her figure whose small statues appears on the bone distaffs in the third-fourth century A.D.⁴⁶ On the find from Intercisa, which is the most detailed one from iconographical point of view, the goddess is standing under a fig-tree (sycamore tree). She is holding up the crop of the fig tree exactly with such a gesture of the hand that we can observe on the hand-depictions from the fourth group. She is holding the fruit in her right hand

⁴⁰ Pausanias IX, 19, 2.

⁴¹ Pausanias I, 27,3.

⁴² R. Schilling, La religion romaine de Venus. Depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste. Paris 1954, 18.

⁴³ Varro *Agr.* 1. 1. 6.

⁴⁴ Plin. *Nat. Hist.* XIX 50: "*hortos tutelae Veneris*".

⁴⁵ Lucr. *De rerum natura* I. 1-20.

⁴⁶ M. Biró, The Unknown Goddess of Late Roman Popular Religious Belief. *Acta Archaeologica* 46 (1986) 195-229.

and her child in the left. We may wonder whether she is the late Roman goddess that puts on the figure of Aphrodite from Knidos, Melos, and whether the hand-depictions associated with her cult, the hairpins, and the incense sticks are the last testimonies of an earlier uniform belief world in the eastern basin of the Mediterranean Sea. In that ancient belief world, the Great Mother and her male companion (*inferior potestas*) are regarded as a divine pair. The fundament of the archaic world view is that the Great Mother and her male companion can later be called the Phrygian-Thracian Dionysos,⁴⁷ Priapos, Sabazios, and Ma, Hipta⁴⁸ Aphrodite, Venus.

The *Genetrix Mundi*, who had countless plenty of names during the several-thousand-year-old religious tradition, stands behind each name.⁴⁹ The duplication or triplication of the individual deities is an abundantly documented phenomenon in the antiquity.⁵⁰

In the introduction of this study, I distinguished the *vota* offered to deities as votive gifts dedicated to the worshipped deities with clerical order and sacral places from the damage averting apotropaic miniature objects that were used daily. But the borderline between religious and magical rites can not always be clearly determined. Generally it can be observed that superstitions tend to proliferate in the late period of the religious and social development in the high-level cultures and the popular beliefs gain more and more ground in the public-thought.⁵¹ But such symbols exist which have been in use for more than two thousand years. It is quite probable that the symbol-system or the magical spells of specific cultures do not mean descendancy, but a common psychological root.⁵² The people of the unifying oikumene created by the Hellenism and the Romanization recognized the identity in one another's sacral traditions and the globalised industry and commerce guaranteed the spreading of the universal shriny objects in the whole empire. The common shape of the hand-shaped, miniature objects from Britannia to Palestine can probably be explained by this theory. The only question to be clarified is whether these small finds that have

⁴⁷ Already *J. J. Bachofen* (Das Mutterrecht. Stuttgart 1861) stresses that Dionysos is the male god whom all the major female goddesses get in connection with, to whom the significant nature-mothers e.g. Cybele - Sabaios, Demeter - Iachos etc. He is the *inferior potestas* next to the superior woman.

⁴⁸ *M. P. Nilsson*, Geschichte der griechischen Religion. I. Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft. Berlin 1992, 579: Mhtr̃ kã Iptv kã Diẽ Sa[baz...w]

⁴⁹ *M. Biró*, The Bone Objects of the Roman Collection. (Catalogi Musei Nationalis Hungarici. Ser. Archaeologica II.) Budapest 1994, 195-229.

⁵⁰ *C. Ginzburg*, Storia notturna. Una decifrazione del sabba. Torino 1989, 179, fig. 7.

⁵¹ *L. Kákósy*, Varázslás az ókori Egyiptomban [Magic in Ancient Egypt]. Budapest 1974, 53.

⁵² *Kákósy* 1974. 118.

magical shapes can be associated with the cult of any specific god, and if so, with which?

According to the testimony of the archaeological finds, the magic hands had a significant role in the cult of the Thracian-Phrygian god Sabazios. Most of the several interpretable and uninterpretable, sometimes disgusting negative figures that adorned the bronze hands offered to the god are observable on the bronze and bone hands as well. We know from the inscriptions of the bronze hands that the objects were offered to a male god Sabazios by the makers. Women wore the bronze and bone hairpins, and it is quite probable by the evidence of the bracelets that the hands are female hands. In all regions, the hand depictions belong to a goddess who dominates the love-birth-fertility sphere. The depictions of the mother stepping out of a tree, holding a fruit and an infant have come down to us on distaffs from the third-fourth century A.D. The mother-goddess, whose figure was borrowed from the monumental statues of Aphrodite-Venus (statues from Knidos, Melos), was worshipped primarily in the Balkanian regions. The northern border of the occurrence of the finds was the Black Sea and the easternmost premise was Brigetio in Pannonia.⁵³

The distaffs and hands (hairpins, incense sticks) can be associated with the cult of Sabazios not only by the snake, cone or fruit. On the inner side of the wrist of the best-known Sabazios hand in the British Museum, a very interesting scene is depicted: under a rainbow or rather a semi-arch signifying a cave⁵⁴, there is the figure of a reclining mother half-covered embracing or perhaps breastfeeding her infant. In the photo published in Chini's monograph entitled *La Religione*⁵⁵, this scene is clearly observable; it is in contrast with the publications of the Sabazios hand from Neviodunum since only from the descriptions of the authors can we learn that on the inner side of the wrist - beside many poorly interpretable signs - a reclining woman with her embraced infant is depicted.⁵⁶ The mother depiction is well observable on a colour copy owned by the Dresden Museum. The goldsmith's work named 'The Birthday Present of the Great-mogul' was made between 1701 and 1708 by Melchior Dinglinger. According to the interpretation of the goldsmith, on the golden wrist of the Sabazios hand the woman embracing her infant half-covered by a blue blanket is

⁵³ The investigation of this group of questions is detailed in my monograph to be published. *Bíró* 1986.

⁵⁴ A Guide 1906, 47, fig. 31; *P. Chini*, *La religione* (Museo della Civiltà Romana 9). Rome 1990, 18, fig. 10.

⁵⁵ *Chini* 1990, 18.

⁵⁶ *P. Petru-S. Petru*, *Neviodunum. Drnovo pri Kreskem* 1972, 44, fig. 30; *Religions and Cults in Pannonia. Exhibition at Székesfehérvár* 1996. Székesfehérvár 1998.

lying under an arch that symbolizes the blue firmament.⁵⁷ We referred to this latter baroque artwork to give evidence that – together with the photos of low quality – the scene did not deceive the eye of the researcher. This representation combines the cult of the Thracian vegetational God (about whom we have rather little precise information) and the cult of the Balcanian mother-goddess; our knowledge of her cult is even less complete as of the previous one. During the research of the Thracian origin of the cult of Dionysos, Nilsson regarded Semele as an ancient Earth-mother (Erdgöttin) beside Dionysos – before the discovery of the linear texts.⁵⁸ The female consort of the Thracian Dionysos-Sabazios – as attested to by the evidence of the epigraphs – is a certain Meter, called Hipta in this region. Inasmuch as it is possible for me – without the mention of written texts – I tried to prove that the magical hands were associated not only with Sabazios-Dionysos, but also with the female consort of the mysterious Thracian-Phrygian deity, with the cult of a goddess primarily symbolizing maternity and fertility, who was originally a vegetational deity similarly to Sabazios. The name and the figure of the goddess were modified during the centuries, but her functions, her role to protect the fertility of the nature and humans remained unchanged.

The cause of the different interpretations of the history of religion should be searched not in the different facts, but in the different methods; however, if the mosaics of the epigraphic and archaeological relics may reveal such a path that is new and can lead us to unexpected directions and does not contradict the contemporary written sources, these mosaic pieces should be collected even if our hypotheses built on them need to be revised again and again. The study above is a part of a monograph to be published in which I interpreted the role of the magical hands in a much wider perspective; with the help of archaeological relics I tried to introduce the rich belief world of nations that are considered peripheral from geographical point of view (present East-Europe), socially closed (female religiosity) and belong to the lower layers of the empire economically (folk traditions of the inhabitants of the provinces).

⁵⁷ L. Hansmann–L. Kriss-Rettenbech, *Amulett und Talisman. Erscheinung und Geschichte*. München 1966, 195, fig. 607.

⁵⁸ M. P. Nilsson 1992, 568.

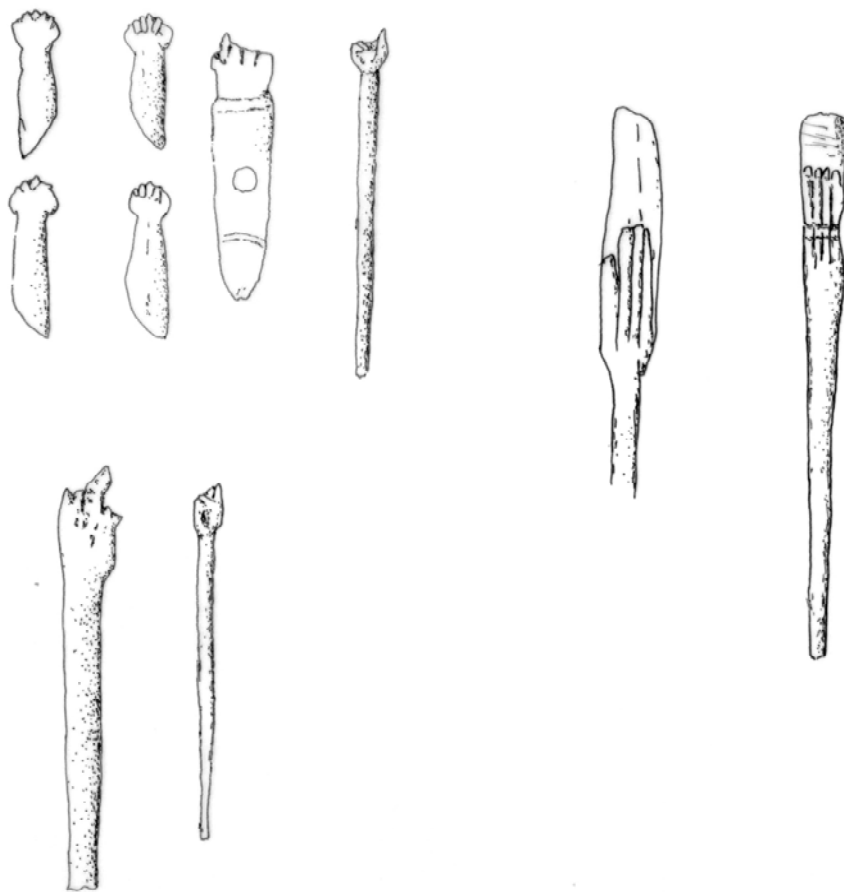


Figure 1. First group

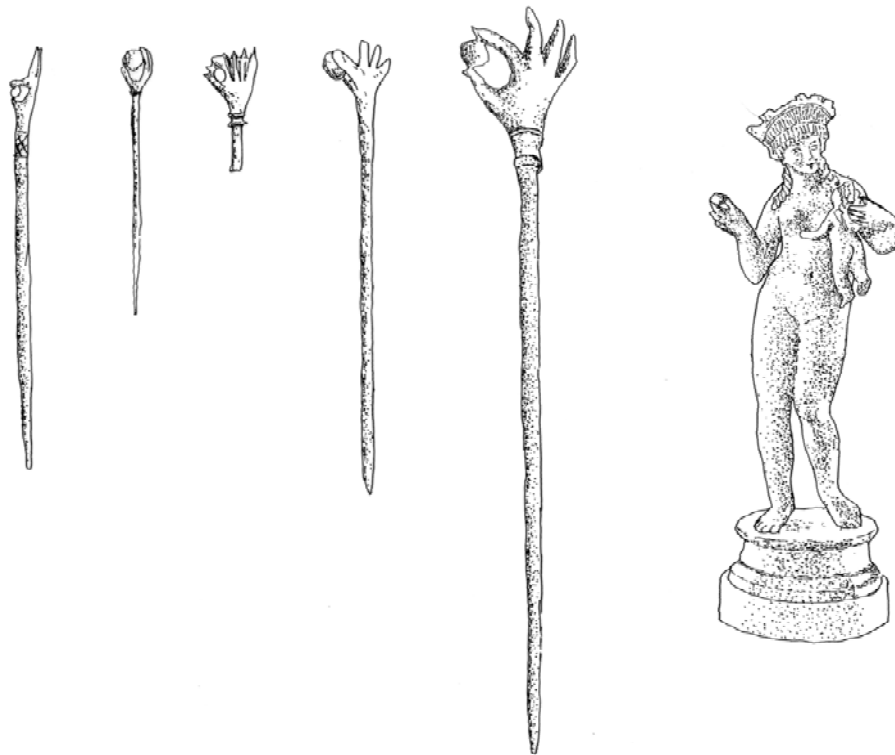


Figure 2. Second group; Venus and Amor (bronze statue no. VI. 33).
Kunsthistorisches Museum Wien

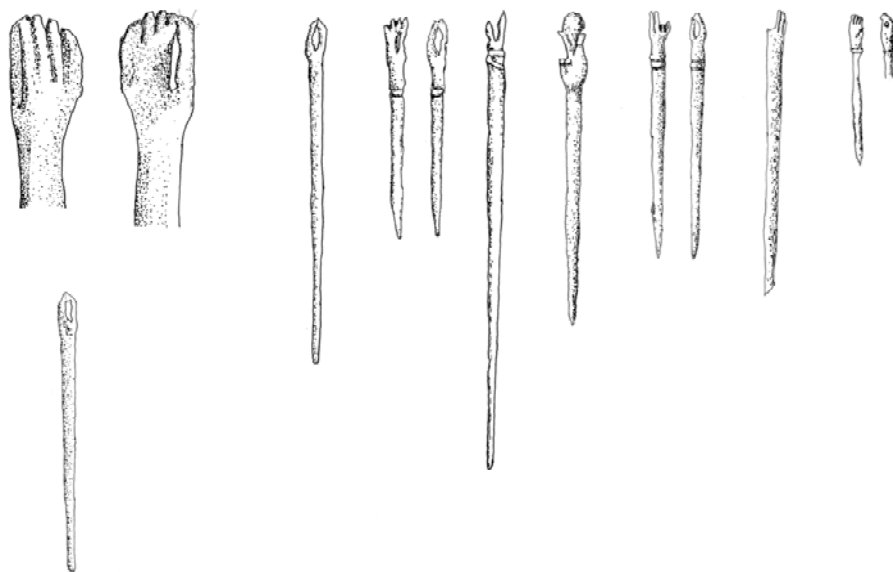


Figure 3. Third group

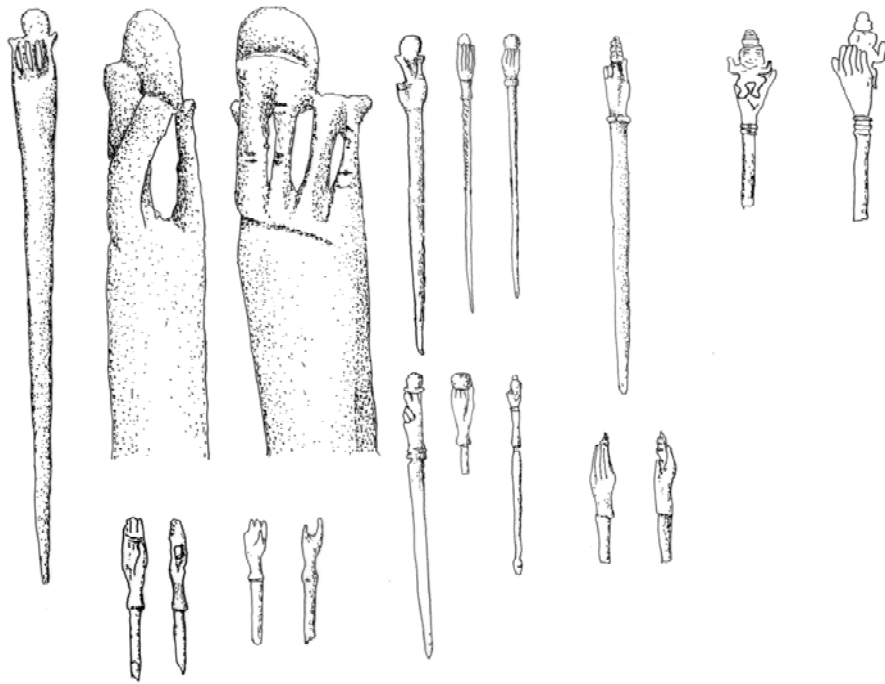


Figure 4. Fourth group; Bone pin, a child (Harpokrates) is sitting in a hand. By Sourdive

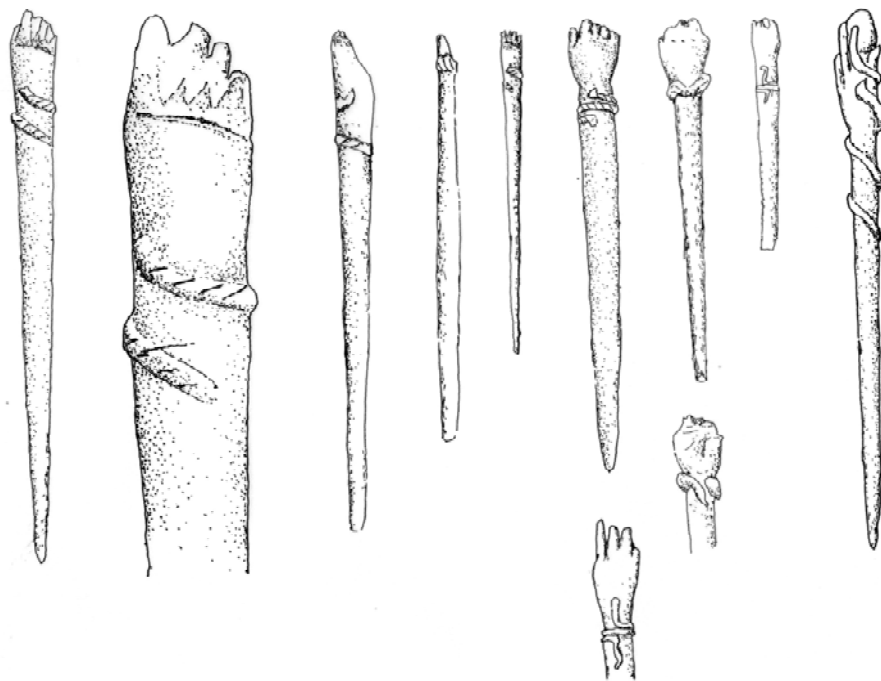


Figure 5. Fifth group

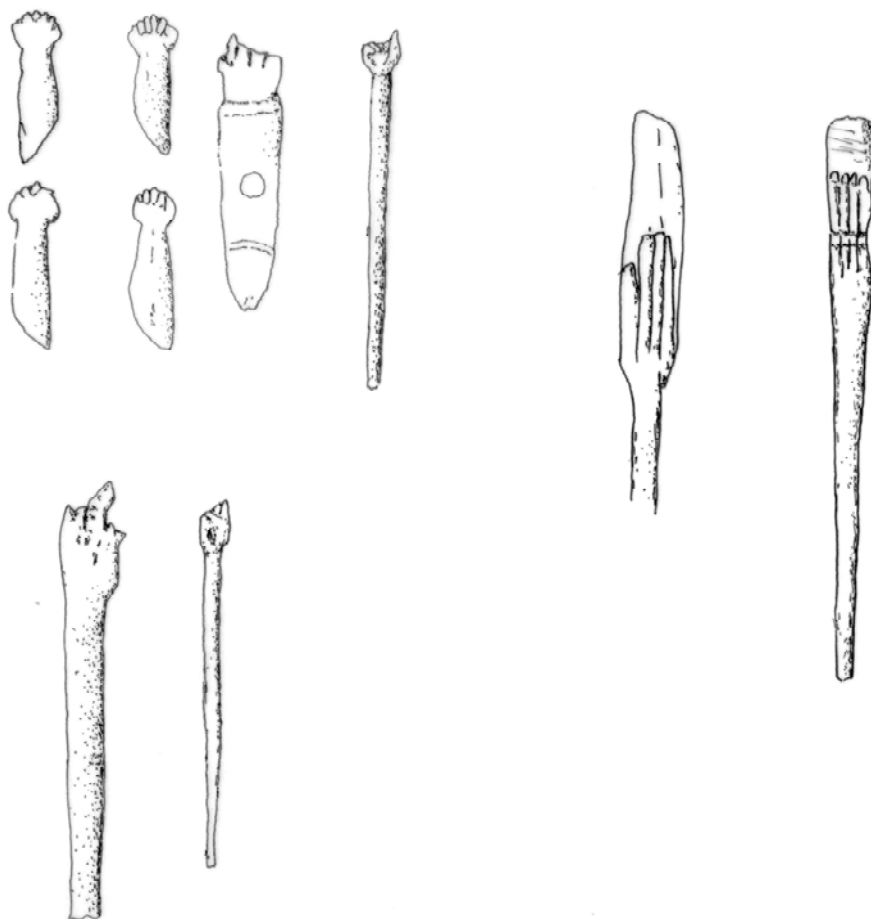


Figure 6. Sixth and seventh group



Figure 7. Sabazios hand in Dresden. The group made by Melchior Dinglinger (1701-1708); Sabazios hand (bronze, no. 107). British Museum, Department of Greek and Roman Antiquities

<i>ACTA CLASSICA</i> <i>UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XLIII.</i>	<i>2007.</i>	<i>p. 101–119.</i>
--	---------------	--------------	--------------------

**ERSCHEINUNGSBILD UND REALITÄT.
MENSCHENOPFER, WAHRSAGUNG, MAGIE,
TOTENBESCHWÖRUNG IN DEN MITHRAS-MYSTERIEN?**

VON LEVENTE NAGY

Der Ausgangspunkt unserer Untersuchung ist ein Konflikt zwischen Mithras-Anhängern und Christen, der sich in Alexandria abspielte: nach der Thronbesteigung des Kaisers Julian im Jahre 361 kam es zu einer Massenschlägerei in Alexandria, in der wichtigen „multikulturellen“ Metropole der römischen Welt, wo ägyptische, griechische, jüdische und christliche Kultur schon seit Jahrhunderten friedlich zusammengelebt hatten.¹ Unsere wichtigste Quelle, Sokrates der Kirchenhistoriker schreibt in seiner Kirchengeschichte III, 2-3. über den Bischof Georgios, der in einem Außenbezirk Alexandrias eine neue Kirche bauen ließ. Während der Bauarbeiten fand man die Reste eines alten Mithraeums zusammen mit menschlichen Schädeln, die sich für die Christen als Zeichen früherer Menschenopfer-Ritualen erwiesen. Als die Christen diese „Reliquien“ in der ganzen Stadt herumschleppten, provozierten die wütenden Heiden die Prügelei, die den Tod des Bischofs selbst verursachte.²

Dieser Skandal erscheint auch in den Kapiteln V, 7, 5-8. der Kirchengeschichte von Sozomen, und wird auch von späteren Autoren erwähnt.³ Der

¹ Diese Studie ist die deutsche Version eines Vortrags, der 2005 an der vierten Konferenz der Ungarischen Gesellschaft für Patristik in Kecskemét gehalten wurde. Vorliegende Publikation ist ein Teil meines Forschungsprojekts mit der finanziellen Unterstützung der Ungarischen Akademie der Wissenschaften (Stipendium János Bolyai). Ich danke den Herren Tamás Adamik, Levente László und Ádám Szabó für ihre nützlichen Ratschläge bei meiner Arbeit.

² In den weiteren Abschnitten zitiert der Kirchenhistoriker den Brief des Kaisers, in dem Julian die früheren Sünden von Georgios anerkannte, aber feststellte, daß die Hinrichtung nicht die Aufgabe des Volkes gewesen wäre (Socr. Schol. *Hist. Ekk.* III, 3.). Die Ursache seines nachsichtigen Verhaltens war nach unseren bisherigen Kenntnissen seine Gier um die weitberühmte Bibliothek des Bischofs. Zur Datierung und zu dem Quellenwert der sokratischen Kirchengeschichte siehe *D. D. W. Bright* (introd.), *Socrates' Ecclesiastical History*. Oxford 1893, 1-18; *I. Krivouching*, *L'empereur païen vu par l'historien ecclésiastique: Julien l'Apostat de Socrate*. JbÖByz 47 (1997) 13-24.

³ *Vita Athanasii* 23; Phot. *Bibl.* 258. [483 B]

Konflikt war vor allem aus politischen Gründen ausgebrochen, und im Hintergrund der Ereignisse standen wahrscheinlich nicht nur die Auseinandersetzungen von Heiden und Christen, sondern auch die Gegensätze zwischen dem einsichtigen Patriarchen Athanasios und dem Arianer Georgios, der auch wegen seines arroganten Benehmens berüchtigt war.

Rufinus von Aquileia, und dem Rufinus (oder vielleicht dem Ammonius von Alexandria) folgender Sokrates erwähnen in ihren kirchengeschichtlichen Büchern noch einen Konflikt in Alexandria aus dem Jahre 391. Nach der Verkündigung des am 27. Febr. 391 erlassenen kaiserlichen Edikts⁴ über das Verbot paganischer Kulte lesen wir wieder über die Ausräumung eines Mithraeums, in diesem Fall unter der Führung des Bischofs Theophilos.⁵ Nachdem die Mysterien des Mithras zum Vorschein gekommen waren, ermordeten die wutentbrannten Heiden viele Christen. Der Kaiser Theodosius würdigte die getöteten Christen als Märtyrer, die Heiden erhielten zwar Amnestie, aber er ließ den Sarapis-Tempel zerstören.⁶

Von den vier erwähnten Quellen über die alexandrinischen Ereignisse aus den Jahren 361 und 391 sprechen drei (Sozomen, Rufinus und Sokrates V, 16) nur im allgemeinen über blutige Verbrechen, die in den Mithreen verübt wurden, über diese macht aber nur Sokrates genaue Angaben in der Beschreibung des Konflikts im Jahre 361.

Sokrates formuliert folgende vier Anklagen gegen die Mithras-Anhänger (III, 2-3):

1. Menschenopfer
2. Weissagung aus den Eingeweiden der Geopferten
3. Durchführung magischer Rituale
4. Totenbeschwörung

Unter Verwendung der neuesten Ergebnisse der Mithras-Forschung suchen wir eine Antwort auf folgende Frage: handelt es sich einfach um christliche populäre Beschuldigungen, oder stellen die Magie, Weissagung und Totenbeschwörung Formen der Kommunikation zwischen Mithras, dem Schöpfer des Universums, und seinen Anhängern dar?

⁴ Cod. Theod. XVI, 10, 10.

⁵ Ruf. *Hist. Eccl.* XI 22; Sokr. *Schol. Hist. Ekk.* V, 16.; D. D. W. Bright (n. 1), 13.

⁶ Zum Niedergang der Mysterien von Mithras, und zur Chronologie der Zerstörung der Mithraeae siehe O. Nicholson, *The End of Mithraism*. *Antiquity* 69 (1995) 358-362. Der Verfasser betont die Tatsache, daß von den datierbaren Zerstörungen nur sehr wenige Fälle zu christlichen Aktionen in den 390-er Jahren gehören, die meisten Zerstörungen sind früher, mehrere davon auf das Ende des 3. Jh. zu datieren.

Um die Natur der vulgären Anklagen in der Antike gegen die Religionen mit geheimen Ritualen besser zu verstehen, sollte man auch untersuchen, was die Ankläger von den Lehren und Ritualen der angeklagten Religionen mißverstanden oder mißinterpretiert haben konnten. Da ähnliche Klagen in der römischen Zeit zuerst gegen die Bacchus-Mysterien, und dann später gegen die Christen formuliert worden sind, ist es vielleicht nicht unnütz, die wichtigsten Argumente in einer kleinen Tabelle zusammenzufassen (siehe Tabelle).

Das am 9. Oktober 186 v. Chr. erlassene *senatus consultum de Bacchanalibus* ist ein Zeichen dafür, daß alle in der Nacht, im Geheimen, und im Dunklen stattgefundenen Rituale für den römischen Staat, und teilweise für das Publikum äußerst verdächtig waren.⁷ Wenn man die von Livius aufgezählten Verbrechen der Bacchanalien (Unzucht, Orgie, sexueller Mißbrauch, Opferung der „Ungehorsamen“, laute Musik um die Schreie der Opfer zu unterdrücken)⁸ auf den Wandmalereien der 1909 freigelegten Villa dei Misteri zu Pompeii suchen möchte,⁹ stellt es sich heraus, daß die sog. vulgären Beschuldigungen sich

⁷ Liv. XXXIX, 8-9, 13-14; CIL I² 581.

⁸ Die besten philologisch-historiographischen Analysen des in Tiriolo 1640 gefundenen SC de Bacchanalibus und der dazu passenden Livius-Geschichte sind: *J.-M. Pailler*, Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie: Vestiges, Images, Tradition. Rome 1988, 61-402, besonders 195-245; *H. Cancik-Lindemaier*, Der Diskurs Religion im Senatsbeschluß über die Bacchanalia von 186 v. Chr. und bei Livius (B. XXXIX). In: Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag. Tübingen 1996, II. 77-96, wo der Autor auf S. 89 betont, daß Livius keine genauen Informationen über den wirklichen Kult hatte: die von ihm angewendeten Formeln („qui tantum initiari erant et ex carmine sacro, praeceunte verba sacerdote, praecationes fecerant“) ähneln dem kargen Formular von römischen Kulthandlungen, z.B. den Protokollen der Saecularspiele.

⁹ Aus der riesigen Literatur wurden hier und in unserer Tabelle die verschiedenen Wandmalerei-Interpretationen von M. P. Nilsson, E. Simon, F. Matz, W. Burkert und G. Sauron, mit Vergleich anderer dionysischer Initiationsdarstellungen, berücksichtigt (*M. P. Nilsson*, The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age. Lund 1957, 66-76, 123-126; *E. Simon*, Zum Fries der Mysterienvilla bei Pompeii. JdI LXXVI (1961) 118-159; *F. Matz*, ΔΙΟΝΥΣΙΑΚΗ ΤΕΛΕΤΗ. Archäologische Untersuchungen zum Dionysoskult in hellenistischer und römischer Zeit. Akademie der Wissenschaften und Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 15. Mainz 1963, 8-36; *W. Burkert*, Ancient Mystery Cults. Cambridge (Mass.) 1987, 95-97; *G. Sauron*, La Mégalographie de la Villa des Mystères ou la vie d'une initiée. In: *A. Caquot-P. Canivét* (ed.), Rituelisme et vie intérieure. Religion et culture. Colloques 1985 et 1987. Paris 1989, 35-50; bzw. neuerlich: *G. Sauron*, Quis Deum. Paris 2000, Pl. XLIX). Für die Liebeszene in der Villa dei Misteri haben wir in der Tabelle die Dionysos-Ariadne Interpretation von M. P. Nilsson und E. Simon gegen die Dionysos-Semele-Deutung von G. Sauron akzeptiert. Die Deutung der *flagellatio*-Szene wurde offen gelassen, aber wenn wir die Popularität der süditalischen Jenseitsvorstellungen orphischen Charakters, und die „obligatorischen“ Jenseitserlebnisse anderer Mysterienweihen (Demeter, Isis, Mithras) berücksichtigen, scheint hier die Dike-Interpretation der Szene von M. P. Nilsson am wahrscheinlichsten zu sein – in diesem Fall sollte

aus Mißverständnis, oder aus gezielter Mißinterpretation der Rituale der Bacchus-Mysterien ergeben. So konnte das Auffinden des Phallos (als Fruchtbarkeits- bzw. Lebenskraftsymbols), die Imitation der Liebe zwischen Bacchus und Ariadne, sowie der mit Geheul und mit dem Getöse von Tympana und Cymbeln begleiteter Tanz als ungezügelter Orgie und Unzucht interpretiert werden. Die Peitschung der in der Wandmalerei sichtbaren Frau, die nach verschiedenen Meinungen zur Vergrößerung der Fruchtbarkeit dient, oder den Tod der Semele (den Blitzschlag des Zeus), bzw. von Dike durchgeführte unterweltliche Strafen imitiert, oder etwa die „mania“ der Mysterien symbolisiert, war als gewaltige Schandtät, sowie der Mythos über die Zerreißung des Bacchus und über den *sparagmos* der Maenaden als Menschenopfer gemeint.¹⁰

Aufgrund der literarischen Quellen, und des Inschriftenmaterials über Mainas-Gemeinden bzw. ihre Zeremonien hellenistischer und römischer Zeit (z. B. aufgrund der berühmten Grabinschrift von Milet aus 276/275 v. Chr.) wissen wir, daß die historischen Bacchanten den mythischen Maenaden ähnlich in den Bergen herumschweiften, einen *thyrsos* mitnahmen, aber im Gegensatz zu ihren „Vorfahren“ in den *Bacchae* des Euripides natürlich keine Tiere und Menschen selbst zerrißen, sondern eher aus Opfertieren herausgeschnittene Stücke, als Andenken an mythische rituelle Brutalität behielten.¹¹ Die mysteriös wirkende Erwähnung der in unterirdische Höhlen verschleppten Opfer bei Livius ist seit der Freilegung einer unterirdischen Kultstätte für Bacchus mit dionysischen Inschriften und Terrakotta-Fragmenten eines mit Bakkhantendarstellungen verzierten Throns in Volsinii (Poggio Moschini) zwar kein Märchen mehr, aber auf diesem 220-200 v. Chr. errichteten, und aufgrund der Keramikfunde 195-170 v.

die *flagellatio* die Leiden der Seele präsentieren, die die von Bacchus garantierte Glückseligkeit nicht (aner)kannte.

¹⁰ Die vermuteten Menschenopfer für Dionysos zu Chios, Tenedos, Lesbos und Orkhomenos (Porph. *De abst.* II, 55; Clem. *Protr.* II, 12; III, 42; Plut. *Quaest. Graec.* 38, 299F-300A) werden von der Forschung nur als mythische Aitiologien, Tieropfer, bzw. im Fall der Agrionia zu Orkhomenos als ein einziger Mord gewertet (F. Schwenn, *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römer*. Gießen 1915, 71-73; W. Burkert, *Homo necans*. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. Berlin-New York 1972, 116; D. D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*. London-New York 1991, 121, 127, 131-132, mit weiteren Quellen und quellenkritischen Untersuchungen).

¹¹ Diodor. IV, 3; Plut. *De mul. virt.* 249 E; Plut. *De Iside* 364 E; Paus. X, 4, 3; R. S. Kraemer, *Ecstasy and Possession: The Attraction of Women to the Cult of Dionysos*. HTR 72 (1979) 55-80, besonders 65-67; A. Heinrichs, *Changing Dionysiac Identities*. In: B. E. Meyer-E. P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*. Vol. III: *Self-Definition in the Graeco-Roman World*. London 1982, 143-147, mit weiteren Quellen und sozialgeschichtlichen Erklärungen des sog. Maenadismus.

Chr. (vermutlich nach 186) zerstörten Platz kamen auch keine Spuren von Menschenopfern zum Vorschein.¹²

Im 2. Jahrhundert standen auch schon die vulgären Anklagen gegen die Christen zur Verfügung. In diesem Fall wurde die christliche Agape und der Friedenskuß als Unzüchtigkeit und Orgie interpretiert. Das Fernbleiben von den staatlichen Festen und Ritualen seitens der Christen galt als Gottesleugnung, die heimlich durchgeführte Eucharistie im Gottesdienst ist bereits Kannibalismus geworden.¹³ Manche Forscher wollen solche Beschuldigungen im Falle der von den Heiden auch für christlich gehaltenen gnostischen Gruppen als berechtigt ansehen.¹⁴ Wir müssen aber bemerken, daß Menschenopfer, Kannibalismus, bzw. Tötung von Säuglingen, die religiösen und/oder politischen Geheimtreffen, Konspirationen Gemeinplätze in der antiken Literatur seit Herodot durch Sallust, Livius und Cassius Dio ganz bis ins Mittelalter weiter vermittelt sind. Sie können sowohl allgemein verbreitete Grundelemente einer Invektive gegen bestimmte Gruppen oder Personen, als auch Leitfäden verschiedener Konzeptionsprozesse sein: als *missing links* zwischen den Bacchanalien- und den Christenverfolgungen seien hier bereits die Anklagen Ciceros gegen Vatinus und die Neupythagoräer wegen Totenbeschwörung und rituellen Kinder-

¹² J.-M. Pailler (n. 8.) 1-6, fig. 1; J.-M. Pailler, Bacchus. Figures et pouvoirs. Paris 1995, 145-149, fig. 1-3; J.-M. Pailler, „Raptos a diis homines dici...” (Tite-Live, XXXIX, 13): Les Bacchanales et la possession par les nymphes. In: Mélanges offerts à Jacques Heurgon. Rome, 1976 733-742, wo der Autor die von Livius erwähnten *dii* mit den Nymphen identifiziert, und das 1968-1973 freigelegte unterirdischen Saalsystem von Volsinii nicht nur für eine Kultstätte der geheimen Bacchus-Mysterien, sondern wegen eines dort gefundenen Wasserbeckens auch für eine Nymphenhöhle hält.

¹³ Siehe z.B. Plin. *Ep.* X, 96-97; Min. Fel. *Oct.* 8-9; Tert. *Apolog.* 8; Tat. *Or.* 25, 3; Iust. *Apol.* I. 26, 7; Iust. *Apol.* II. 12; Iust. *Tryph.* 10, 1; Athen. *Leg.* 3, 1.; Tert. *De orat.* 18; Iust. *Apol.* I. 65, 2; Orig. *Cels.* VI, 27; Eus. *Hist. Eccl.* V, 1, 14, 26, 52. Über solche Anklagen wissen wir aus dem 1. Jh. noch nicht, in derselben Zeit ist das Christentum nur „*superstitio nova ac malefica*” (Suet. *Nero* 16, 2), bzw. „*odium humani generis*” (Tac. *Ann.* XV, 44, 4; R. Hanslik, Der Erzählungskomplex vom Brand Roms und die Christenverfolgung bei Tacitus. Wiener Studien 76 [1963] 101). Die Ursachen der Christenverfolgung waren – mit Ausnahme des Prozesses der Märtyrer zu Lugdunum – nicht die sog. vulgären Anklagen, die bereits in der 1. Hälfte des 3. Jh. spurlos verschwanden, sondern der Name *Christianus*, da auch Christus selbst als „Verbrecher” hingerichtet worden war (F. Schwenn [n. 10] 195; F. Vittinghof, „Christianus sum”. Das „Verbrechen” von Aussenseitern der römischen Gesellschaft. Historia 33 (1983) 341-349, 355; Á. Nagy, Le repas de Thyeste. L'accusation d'anthropophagie contre les chrétiens au 2^e siècle. HPS 7. Debrecen 2000, 17-18, 32-33, 45-50, 88-91; T. Adamik, Flagitia Christianorum. Wiener Studien 114 [2001] 397-399).

¹⁴ Iust. *Apol.* I. 26; Epiph. *Pan.* 26, 4-5; T. Adamik, (n. 13.) 400, mit früherer Literatur; S. Benko, Pagan Rome and the Early Christians. Bloomington 1984, 63-74; wir müssen aber bemerken, daß die von Benko zitierte Geschichte des Epiphanius über den aus dem Mutterleib gerissenen und aufgeschnittenen Fötus ein biologisches Unding ist.

mordes, und die Maßnahmen der Iulio-Claudier gegen die Druiden wegen Menschenopfer zu erwähnen.¹⁵

Im 2. Jahrhundert dürfte auch die sich damals stark verbreitende neue Mithras-Religion der Menschenopfer beschuldigt worden sein. Vielleicht reagierte der in der Zeit des Kaisers Hadrian lebende, und den Mithras-Mysterien ein ganzes Buch widmende Pallas auf solche Nachrichten, als er – nach dem ihn zitierenden Porphyrios – feststellte: man habe (bis seine Zeit, 2. Jh.) mit dem Ritus des Menschenopfers fast überall aufgehört.¹⁶ Es waren also – sowie es F. Cumont schon am Ende des 19. Jh. feststellte – in den sich am Ende des 1. Jahrhunderts herausgebildeten Mithras-Mysterien keinerlei Menschenopfer üblich.¹⁷ Die 1866 im Mithraeum von Fertőrákos gefundenen neun spätrömischen

¹⁵ Die bekanntesten Beispiele außer der Bacchanalien-Beschreibung des Livius: Herod. VI, 67-58; Sall. *Cat.* 22, 24 – durch Knabenopfer ergänzt: C. Dio XXXVII, 30; Florus *Epit.* II, 12, 4; Cic. *in Vat.* 14; siehe noch W. Burkert (n. 9), 47; S. Benko (n. 14), 11; T. Adamik (n. 13), 401-404; N. Cohn, *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Age*. Paris 1982, 17-33, mit kritischen Bemerkungen von J.-M. Pailler (n. 8), 797-807. Zu den Anklagen gegen Druiden wegen Menschenopfers siehe: H. Last, *Rome and the Druids*. A Note. JRS 39 (1949) 3-4; J. L. Bruneaux, *Les religions gauloises. Nouvelles approches sur les rituels celtiques de la Gaule indépendante*. Paris 2000, 150-171; letztere Publikation betont die Unhaltbarkeit der spätrepublikanischen und frühkaiserzeitlichen Nachrichten über Menschenopfer in Gallien, und daß in den bekannten nordgallischen Kultplätzen aufgehäuften Menschenknochen und Schädel (z.B. Ribemont-sur-Ancre, Gournay-sur-Aronde) keine Zeugnisse für Menschenopfer sind, da dort den Göttern nur die Knochen von toten Feinden gespendet wurden – dagegen: M. Green, *Les druids*. Paris 2000, 75-83, die die eisenzeitliche mumifizierte Funde hingerichteter Menschen in Lindow und Windby auch für rituellen Mord hielt.

¹⁶ Porphy. *De abst.* II, 56, 3.; dieser Satz wurde von D. D. Hughes (n. 10), 129. in ähnlicher Weise auf alle heidnische Religionen bezogen. Angaben über Menschenopfer sind in der Kaiserzeit wirklich weder in den Mithras-Mysterien, noch in keiner anderen Religion bekannt. Zahlreiche historische und archäologische Quellen berichten aber bis zum 2. Jh. v. Chr. über geopfert Kinder für Baal-Hammon in Nord-Afrika, vielleicht war diese Praxis auch bei den Kelten spätestens bis zum 3. Jh. v. Chr. üblich. Im Falle eines ungeheuerlich großen rituellen Mißbrauchs, oder Gefahr war Menschenopfer auch in Rom keine unbekannte Sitte; während des zweiten punischen Krieges wurden zweimal Ausländer geopfert, im Jahre 226 und 216 (Liv. 22, 57, 4; Plin. *N.H.* 28, 12; Plut. *Marc.* 3; Min. Fel. *Oct.* 30, 4; Oros. *Hist.* 4, 13, 3.), und dieser Brauch wurde in der Urbs erst 97 v. Chr. verboten. Es ist auch verwunderlich, daß die negative Meinung über Menschenopfer als barbarische Sitte, ausschließlich in der Literatur des 1. Jh. v. Chr., bzw. bei den späteren Autoren erscheint. Mit zahlreichen Quellenangaben zusammenfassend: D. D. Hughes (n. 10), 115-130; F. Schwenn (n. 10), 141-181; Zs. *Várhelyi*, *Gall és görög emberáldozatok Rómában* (Gallische und griechische Menschenopfer in Rom). *OKÉ II* (1998) 8-12. Obwohl Verbrennung und Kreuzigung eine übliche Strafe wegen *incendia* waren (nach Paulus sent. V, 36; Digest. 47, 9, 19. *R. Hanslik* [n. 13] 106), durfte vielleicht die Hinrichtung der Christen nach dem großen Brand von Rom im Jahre 64 n. Chr. nicht nur zur Suche nach Sündenböcken, sondern auch zur feierlichen Versöhnung der Götter dienen.

¹⁷ F. Cumont, *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra I*. Paris 1889/92, 69; F. Schwenn (n. 10), 194.

Urnengräber und der Ziegelgrab mit Skelett können – obwohl die ursprünglichen Fundkontexte nicht mehr zu rekonstruieren sind – nur als Nachbestattungen aus der Zeit nach dem Verlassen der Kultstätte interpretiert werden, aber keineswegs sind sie Zeugnisse eines vermuteten Menschenopferrituals des Kaisers Julian, wie es 1940 eine unhaltbare alte Hypothese behauptete.¹⁸

Die *Historia Augusta* berichtet über Kaiser Commodus, der während einer mithraischen Einweihungszeremonie Morde beging, obwohl dieses Verfahren in den Mysterien überhaupt nicht üblich war.¹⁹ Diese zwei Texte, vor allem das Zeugnis des Pallas bei Porphyrios berichten uns über das Vorhandensein der Menschenopfer-Anklage gegen den Mithras-Mysten im 2. Jahrhundert. Was konnten die Uneingeweihten im Kult mißverstehen? In den Mysterien wurde Mithras neben anderen Gottheiten auch mit Saturnus, dem Schutzplaneten des siebten Weihegrades identifiziert, dieser Saturnus war für die Uneingeweihten leicht mit dem ebenso Saturnus (Kronos) genannten nordafrikanischen Baal-Hammon, oder mit dem Menschenopfer verlangenden Kronos aus Kreta vertauschbar.²⁰ Außerdem war ein wichtiges Element der Mithras-Mysterien, die den Eingeweihten grundlegende spirituelle Erlebnisse und Erfahrungen bieten-

¹⁸ Siehe CIMRM II, 1636; *M. J. Vermaseren*, *Mithras, the Secret God*. London 1963, 166; *I. Tóth*, A fertőrákosi Mithraeum (Das M. von Fertőrákos) I. Soproni Szemle 25 (1971) 221-225.

¹⁹ *SHA Comm.* 9, 6.

²⁰ *Á. Szabó*, Mithras előtörténete és misztériumainak megjelenése Rómában (Die Vorgeschichte von Mythras und die Erscheinung seiner Mysterien in Rom). In: *L. László* (szerk.), *Mithras és misztériumai* (Mythras und seine Mysterien) I-II. Budapest 2005, 107-108. Einige Werke von Porphyrios gehörten zu den Quellen des Sokrates Scholasticus (*D. D. W. Bright* [n. 1.] 18), wir wissen aber nicht, ob er auch die von Porphyrios erwähnten Pallas- und Istros-Zitate gelesen hat (*Porph. De abst.* II, 56). Vielleicht las er das Werk *De abstinencia* nicht, aber wenn er dieses Buch doch gelesen hat, müsste er gewußt haben, daß man mit den Menschenopfern schon bis zum 2. Jh. n. Chr. überall aufgehört hatte. Zur Beziehung von Mithras und Saturnus, siehe: CIMRM 299, 480, 1; *Ptol. Tetr.* II, 3, 23; *M. J. Vermaseren–C. C. van Essen*, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*. Leiden 1965, 155, 168, 179; *L. László*, A Mithras-„mítosz” (Der „Mythos” von Mithras). In: *L. László* (szerk.), *Mithras és misztériumai* I-II. Budapest 2005, I. 149-151, 228-230. Allein Porphyrios erwähnt aufgrund eines Istros-Zitates, daß in Kreta die Kuretes dem Kronos Kinder geopfert hätten (*Porph. De abst.* II, 56). Wegen des Mythos von dem seine Kinder verschluckenden Kronos soll man auch hier mit der Vertauschung des nordafrikanischen „Kronos” mit dem kretischen Gott rechnen, so wie in dem Fall des Kronos-Festes zu Rhodos, wo im Rahmen der Feierlichkeiten Verbrecher hingerichtet wurden; natürlich gibt es auch hier keine Spuren von Menschenopfer-Ritualen (*F. Schwenn* [n. 10] 79-80; *D. D. Hughes* [n. 10] 125, 128). Unabhängig von den bisherigen Angaben, vermuten einige Forscher nach archäologischen Beobachtungen das Vorhandensein der Menschenopfer-Rituale im bronzezeitlichen Kreta, in Anemospilia und Knossos (zusammenfassend: *O. Dickinson*, *The Aegean Bronze Age*. Cambridge 1994, 266; skeptisch ist in dieser Frage *D. D. Hughes* [n. 9] 13-24).

de Zeremonie des symbolischen Todes und der Wiedergeburt auch leicht mißzuverstehen.²¹

Die folgenden Anklagen des Kirchenhistorikers sind magische Zeremonien, und Haruspizium aus den Eingeweiden der Opfer. Trotz der Verbote der christlichen Kaiser (z.B. Edikte gegen das haruspizium aus 358 und 385, bzw. die Verbrennung der Weißsagungsleber in Antiochia in den Jahren 371-372²²) war das Haruspizium, das Augurium, ebenso wie die Astrologie, und die Wahrsagung mit verschiedenen magischen Ritualen im 4. Jahrhundert auch in Alexandria weit verbreitet.²³

In den antiken magischen Riten war die Verwendung der inneren Organe, sogar von getöteten Menschen zwar verbreitet (siehe z. B. die V. Epode von Horaz),²⁴ das Haruspizium war aber in der römischen Zeit die Aufgabe eines bestimmten Priesterordens, die *haruspices* arbeiteten im öffentlichen, oder privaten Auftrag, sie waren meistens etruskischer Abstammung, und benutzten nur tierisches Eingeweide.²⁵ Wenn wir die Angabe der Historia Augusta akzeptieren, daß die von Vater zum Sohn überlieferte Fachkenntnis der Eingeweideschau in Alexandria in breiteren Kreisen verbreitet war, haben wir aber über diese Praxis in den Mithras-Höhlen keine Anhaltspunkte.²⁶

²¹ SHA *Comm.* 9, 6; Tert. *De cor.* 15, 3; Tert. *Praesc.* 40, 1-4.; A. D. Nock, Cremation and Burial in the Roman Empire. In: A. D. Nock, Essays on Religion and the Ancient World. Oxford 1972, 302ff; M. J. Vermaseren, Mithraica I. The Mithraeum at S. Capua Vetere. ÉPRO 16.1. Leiden 1971, 44; R. Gordon, Reality, Evocation and Boundary in the Mysteries of Mithras. JMS 3 (1980) 70; W. Burkert (n. 9) 21-29; CIMRM 844; E. Schwertheim, Mithras. Seine Denkmäler und sein Kult. Antike Welt 10 (1979) Sondernummer „Mithras“, 72-74; R. Beck, Ritual, Myth, Doctrine and Initiation in the Mysteries of Mithras: New Evidence from a Cult Vessel. JRS 90 (2000) 174-175; L. Nagy, A szertartások (Die Riten). In: L. László (szerk.), Mithras és misztériumai I-II. Budapest 2005, II, 93-95.

²² Siehe S. Benko (n. 14.) 129-130; D. Briquel, Chrétiens et haruspices. La religion étrusque, dernier rempart du paganisme romain. Paris 1997, 165-180, 198, mit weiteren Quellenangaben.

²³ SHA *Quadr. Tyr.* 8, 3-4; Amm. Marc. XXII, 16, 17; C. Haas, Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict. Baltimore-London 1997, 150-151.

²⁴ Diese Vorstellung ist seit Iustinus Martyr (*Apol.* I. 18, 3.) auch in der frühchristlichen Literatur vorhanden.

²⁵ Zu den in der Kaiserzeit vorhandenen *haruspex*-Gemeinden (z.B. zum Orden der 60 *haruspices*) bietet eine ausführliche Zusammenfassung mit Quellen und Inschriften: D. Briquel (n. 22), 20-40, 131, er betont aber, daß Festus in seinem Fragment 91 L die „*ritu humano*“ Spende der *haruspices* für Unterweltsgötter mißverstanden hat, deshalb schreibt er „*sacrificium humanum*“ (siehe noch Aul. Gell. *Noct. Att.* V, 12, 12).

²⁶ Die Eingeweideschau der Magier erwähnt auch Gregor von Nazianz in seiner Rede Nr. 39, aber er schreibt darüber nicht in Bezug auf Mithras (Greg. Naz. *Or.* 39, 5.). Eine Ursache der christlichen Antipathie gegen die *haruspices* war die Unterstützung der Christenverfolgung unter Diocletian, die nach der Meinung der christlichen Autoren bestimmt die Idee der an den Weissagungen teilnehmenden Dämonen gewesen sei. (Siehe z. B. Lact. *Inst. Div.* IV, 27, 3; D. Briquel [n. 22], 65, 80.).

Die meisten Mithras-Experten halten die Mysterien seit den 1970-er Jahren nicht mehr für eine Religion iranischer Herkunft; nach unseren gegenwärtigen Kenntnissen handelt es sich um ein sorgfältig ausgearbeitetes theologisches System einer astrologisch hochgebildeten Person, oder einer kleineren Gruppe am Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr.²⁷ Aus mehreren Angaben läßt sich aber feststellen, daß die Eingeweihten, bzw. die Priester diese Mysterien so darstellten, als wäre diese Religion eine uralte Schöpfung persischer Magier, die geheimnisvolle Weisheiten enthalte.²⁸ Wahrscheinlich deshalb konnte Sokrates in der Mitte des 5. Jahrhundert n. Chr. – ähnlich den früheren Autoren – die Priester der Mithras-Mysterien mit den Magiern des dem römischen Imperium feindlichen persischen Reiches verwechseln, die seit altpersischen Zeiten sich wirklich mit Wahrsagung, Traumdeutung, Astrologie, und apotropäischer Magie beschäftigten.²⁹ Die Weissagung war aber im 5. Jahrhundert n. Chr. in der römischen Welt praktisch verboten, und der Ausdruck *magus* bedeutete sowohl für Heiden, als auch für Christen nicht nur die Kenner orientalischer persischer, sogar chaldäischer, oder gar ägyptischer Weisheit, sondern Zauberer und Gaukler.³⁰ Sokrates dachte auch an solche Magier, als er die Verbrechen der Mithras-Mysten erörterte.

Obwohl man dem Gottesnamen Mithras in mehreren magischen Papyri, Inschriften magischen Charakters, bzw. magischen Gemmen begegnet,³¹ können wir aus den Hinweisen der magischen Texte auf mithraische Lehren, Riten, oder auf die Mysterien selbst keineswegs auf die Verwendung solcher Texte o-

²⁷ Die besten Zusammenfassungen des Themas: R. Beck, *The Mysteries of Mithras: A New Account of their Genesis*. JRS 88 (1998) 115-128; Á. Szabó (n. 20) I, 91-94.

²⁸ L. Nagy (n. 21) II, 60. Die wichtigsten Quellen, die einen solchen Verdacht erwecken, sind: Orig. *Cels.* VI, 21-22, 24; Porph. *De antro*, 5, 15-16, 18, 22, 24-25.

²⁹ Pap. Derv. VI. col; J. N. Bremmer, *The Birth of the Term Magic*. ZPE 126 (1999) 1-12; A. de Jong, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. Leiden-New York-Köln 1997, 396-399. Letzterer Autor betont, daß – obwohl astrologische Texte sowohl in der Avesta, als auch in der *pehlevi* Literatur vorhanden sind – die Gestalt des Magiers als Astrologen topisch sei.

³⁰ Sowie es den zahlreichen sog. Pseudoepigraphen des Zoroasters entnehmen läßt, wurden persische Magier, bzw. zoroastrische Priester in der Antike – ähnlich wie Moses, Orpheus, die Brahmanen, Chaldäer und Hermes Trismegistos – für Schöpfer von allerlei orientalischer Weisheit, Astrologie und Magie gehalten, in der christlichen Literatur entstand aufgrund von Matth. 2 die Gestalt des mit den Chaldäern verwechselten Magiers (siehe z.B. Plin. *N.H.* XXVIII, 69; XXVIII, 256; XXVIII, 261; XXX, 14; Dinon *Persica* frg. 5; Amm. Marc. XXIII, 32-35; Á. Szabó (n. 20) I, 39-48; A. de Jong (n. 29) 35-38, 317-321, 393-395, 398).

³¹ Die wichtigsten Beispiele: CIMRM 168, 454, 827, 2353; PGM II, 6, 8-9, 24; PGM III, 79-81, 98-101, 461-462; PGM V, 4-7, 11; die bekannteste Quelle ist die sog. Mithras-Liturgie, ein Rezept für „individuelle Privaterlösung“, die aber in den Mithras-Mysterien bestimmt nicht verwendet wurde (PGM IV 475-830).

der Papyri während der mithraischen Gottesdienste schließen. Diese ziemlich sporadisch vorkommenden Denkmäler gehören keineswegs zu der Liturgie der „öffentlichen“ Mithras-Religion, sie sind nur Denkmäler der persönlichen Religion einzelner Leute, die nicht unbedingt Mithras-Mysten waren.³²

In dem epigraphischen Material der römischen Mithras-Mysterien gibt es mehrere Dedikationen für Areimanios,³³ und die sich wahrscheinlich mit Saturnus und Areimanios identifizierbaren Statuen mit Löwenkopf und Schlangenkörper sind auch wohlbekannte Elemente der mithraischen Ikonographie: die heutige Forschung weiß schon genau, daß Areimanios, ein Aspekt des welterschöpfenden Mithras, in den Mysterien kein böses Wesen gewesen sein sollte,³⁴ die Göttergestalt, jedoch, der seinen Namen von dem persischen Ahriman, dem Fürsten böser Dämonen erhielt, konnte die Missbilligung christlicher Autoren erwecken.³⁵

Die letzte Anklage von Sokrates ist die Totenbeschwörung: schon Lukian hat in seinem Werk „*Menippos sive nekyomanteia*“ den Namen Mithras mit einem magischen Ritual, mit der von Mithrobarzanes durchgeführten Nekromantie verknüpft.³⁶ In dieser Totenbeschwörung erscheinen zwar die üblichen *topoi* der Nekromantie-Darstellungen der antiken Literatur,³⁷ man findet aber in der

³² L. László, Mithras misztériumai és a mágia (Die Mysterien des Mithras und die Magie). In: L. László (szerk.), Mithras és misztériumai I-II. Budapest 2005, II, 120-129.

³³ CIMRM 222, 1773.

³⁴ Die Quellen über die von Schlangen umgebene, in vielen Fällen auch mit Löwenkopf dargestellte Gestalt: PGM IV, 2111-2117; CIMRM 222, 369, 1773, und vor allem CIMRM 833-834, aufgrund deren die Identifizierung des Arimanius mit dieser Figur ermöglicht wird; außerdem ermöglichen Arn. *Adv. Gent.* VI, 10; Tert. *Myth. Vat.* I, 1, 6-8. und CIMRM 312, auch die Identifizierung des „löwenköpfigen Gottes“ mit Saturn (*R. Beck*, Mithraism since Franz Cumont. In: ANRW 17,4 (1984) 2034-2035, 2086-2089; L. László, Mithras, az univerzális isten (M., der universelle Gott). In: L. László (szerk.), Mithras és misztériumai I-II. Budapest 2005, I, 147-153.).

³⁵ R. Turcan, Les motivations de l'intolérance chrétienne et la fin du mithraïsme au IV^e siècle ap. J.C. In: J. Harmatta (ed.): Actes du VII^e congrès de la Fédération Internationale des Associations d'Études classiques II. Budapest 1984, 220.

³⁶ Luk. *Men. sive nek.* 6-9. Nach der Meinung von A. de Jong sind einige zoroastrische Magier auch in der persischen Literatur vorhanden, die nach den abergläubischen Vorstellungen in die Unterwelt reisen konnten; deshalb ist die Geschichte von Lukian nicht unbedingt reine Phantasie des Autors (*A. de Jong* [n. 29], 399.).

³⁷ Das Ausgraben der Opfergrube und das Schafopfer erinnern uns an die klassische Beschreibung der Nekyia in der Odyssee (XI. Buch), aber im Gegensatz von Odysseus spritzt Mithrobarzanes das Blut der Opfertiere nicht in die Grube hinein, sondern auf deren Rand, und während der Zeremonie des Mithrobarzanes handelt es sich nicht nur um Gebete an die Toten mit dem Versprechen weiterer Opferriten, sondern um bestimmte Zaubergesänge und Zauberriten, die dem Verfahren der aus dem Motivschatz der antiken Literatur wohlbekannten theassalischen Hexen ähnlich sind (z.B. Schreie, Benutzung barbarischer i.e. unverständlicher Wörter). Das Anrufen von Hekate, und der lange Gesang des Mithrobarzanes zur Sonne erinnern uns an die Gebete der kaiserzeitlichen magischen Papyri (siehe z.B. PGM I, 205-222; PGM IV, 1189-1217.), das

Beschreibung mehrere Motive, die außer den traditionellen Magier-Topoi Hinweise auf Mysterien sein könnten.³⁸ Diese Hinweise erwecken unseren Verdacht, daß der Topos der Totenbeschwörung der Mithras-Anhänger bereits im 2. nachchristlichen Jahrhundert vorhanden gewesen sein könnte.

Sokrates schreibt bei der Erörterung der Ereignisse aus dem Jahre 361 über die Auffindung menschlicher Schädel, die einst geopfert den Leuten gehörten. In der Beschreibung derselben Ereignisse durch Sozomenos ist aber die Rede nicht von Schädeln, sondern nur von seltsamen und fremdartigen Objekten, die im alten Mithraeum gefunden worden sind.³⁹ Ein dem bei Bauarbeiten entdeckten Schädel ähnliches Motiv konnte Sokrates vermutlich bei Eusebios finden, der in der Biographie des Kaisers Konstantin über kindliche Schädel, ein Merkmal einstiger Opferriten schreibt, die bei den Bauarbeiten einer neuen Kirche entdeckt wurden.⁴⁰ In einem Rezept des sog. großen Zauberpapyrus von Paris ist der menschliche Schädel eine notwendige Zutat der Totenbeschwörung, in dem der hervorgerufene Weißsager-Dämon erscheinen kann.⁴¹ Diese magische Praxis war der Öffentlichkeit auch bekannt, es genügt jetzt an das Kapitel 12 der *Historia Arkana* des Prokopios zu erinnern, wo der Kaiser Iustinian in der Nacht kopflos in seinem Palast herumgehend gesehen wurde (sollte

Spucken ins Gesicht von Menippos ist dagegen ein apotropäisches Element. Außerdem ist die Nekyia der Odyssee nur eine einfache Totenbeschwörung, wo die Schatten der Toten infolge der Wirkung des in die Grube gespritzten Blutes aus der Tiefe der Erde hervorkommen, die Jenseitsreise des Menippos ist aber eine Katabasis: er steigt selbst in die Unterwelt hinab, und er wandert unter der Erde.

³⁸ Der erste Hinweis ist der Name Mithrobarzanes selbst, der zweite die Bekleidung von Menippos mit den Masken der mythologischen Helden (vielleicht wußte Lukian etwas über das Verfahren der Eingeweihten der Mysterien, die sich bei bestimmten Zeremonien als verschiedene mythologische, oder gewöhnliche Gestalten verkleideten, aber er wußte von diesem Brauch der Mithras-Eingeweihten bestimmt nicht allzu viel.) Der dritte Hinweis könnte die rituelle Waschung sein, was ein grundlegendes Element mehrerer Mysterien war. Der vierte Hinweis könnte die Erwähnung von Hekate zwischen den beschworenen Gottheiten sein: über die Beziehungen von Hekate mit drei Gesichtern (= drei Phasen des Mondes) zu Mithras siehe PGM IV, 2117-2123; Firm. Mat. 5, 1; Lyd. *De mens.* III, 13; L. László (n. 34) I, 153-156, 158. Hekate, die Göttin der Toten, des Zaubers, und des Rätsels kam in der Magie oft vor, da die Wirkung der in drei Gestalten dargestellten Göttin in drei Bereichen des Universums, in der Luft, in der Erde, und auf dem Meer gültig war (siehe z.B. PGM IV, 2442-2890.). Der fünfte Hinweis ist die ironische Erwähnung der Mysterien selbst, wenn Menippos über diejenigen mythologischen Helden spricht, die die Jenseitsfahrt überlebt haben (Luk. *Men. sive nek.* 8).

³⁹ Soz. *Hist. Ekkl.* V, 7, 6-7. Vielleicht waren sie mit Einweihungsriten verknüpfte Objekte, wie das sog. „Theaterschwert“ aus der Mithras-Kultstätte von Riegel, Mittel zur Imitation des symbolischen Todes, oder eine als fremdartig wirkende Statue mit Löwenkopf? Sozomenos schreibt nichts weiteres über diese seltsamen Gegenstände.

⁴⁰ Eus. *Vit. Const.* III, 57, 2; Zum Problem: R. Turcan (n. 35), 223.

⁴¹ PGM IV, 2006-2125; F. Graf, *La magie dans l'antiquité gréco-romaine*. Paris 1994, 225-228.

der Kopf irgendwo einem Magier weißsagen?), dann der Kopf aber später wieder auf den Nacken des Kaisers zurückkehrte.

Einiges Gerede gab es auch über den Kaiser Iulian selbst: der Kaiser (der übrigens sich wirklich mit Hepatoskopie beschäftigte) soll auch aus dem Leber geopferter Leute prognostiziert haben, in seinem Palast zu Antiochien hätte man eine Kiste voll von menschlichen Schädeln gefunden.⁴² Es ist eindeutig nicht zu beweisen, aber auch nicht auszuschließen, daß die vulgären Anklagen des Sokrates gegen die Mithras-Mysterien versteckte Anspielungen auf diese Beschuldigungen gegen Julian gewesen sind.

Die Jenseitsvorstellungen der Eingeweihten der Mithras-Mysterien kennen wir sehr wenig. Der überraschender Weise gut informierte Porphyrios schreibt in seinem Werk *De abstinentia* über den Seelenwanderungsglauben der Mithras-Anhänger.⁴³ Diese Angabe des Porphyrios stimmt mit der Topographie und mit dem archäologischen Material der Mithras-Höhlen gut überein. Die Hinweise auf Mithras im Werk *De anthro nympharum* des Porphyrios, die Analyse der mithraischen Ikonographie, die neuesten astrologischen Interpretationen des ungarischen Astrologen und klassischen Philologen Levente László, und der Thebais-Kommentar von Lactantius Placidus sind die Grundlagen einer hypothetischen Rekonstruktion der Seelenlehre der Mithras-Mysterien, die folgendermaßen lautet:

Der in zahlreichen Gestalten (z. B. Chaos, Phanes, Caelus, Saturnus, Iuppiter) erscheinende Mithras, der „*genitor luminis*“ erschafft – ähnlicher Weise, wie es in den Mythen von Hesiod und der Orphiker beschrieben ist – das Universum, darin die Sonne als Gestirn, die Planeten, die Sterne, und die in den Mysterien als „ewige Quelle“ erwähnte Milchstraße, die Heimat der Seelen.⁴⁴ Die Seelen erreichen die Erde in der Zeit ihrer Inkarnation durch das Sternbild Krebs, als himmlischen Eingang, dann reisen sie durch die Sphären der einzelnen Planeten, bzw. nach dem Tod des Körpers kehren sie in ihre himmlische Heimat durch die Sphäre des Steinbocks zurück.⁴⁵ Mithras kontrolliert den ständigen Abstieg und die Rückkehr der Seelen, deshalb ist seine wichtigste Tat

⁴² Theodor. *Hist. Ekk.* III, 26; Amm. Marc. 23, 3; F. Schwenn (n. 10), 192.

⁴³ Porph. *De abst.* IV, 16, 1-5.

⁴⁴ CIMRM 1676, 2007; Porph. *De antro* 5-6, 24-25; die neueste und vollständigste Zusammenfassung: L. László (n. 34) I, 159-170.

⁴⁵ Num. Frg. 35; Macr. *Comm. Somn. Scip.* I, 11-12; Porph. *De antro nymph.* 18, 24-25; R. Beck (n. 21), 160-162; L. László, Tanítások a kozmoszról és a lélekről (Lehren von dem Kosmos und von der Seele). L. László (szerk.), Mithras és misztériumai I-II. Budapest 2005, I, 254-266.

die Stiertötung, wobei der Stier die astrologische Exaltation des Mondes ist, und das Blut des Stieres sich mit der Milchstraße identifizieren läßt.⁴⁶

Nach der Taurochthonie wird Mithras nicht mehr nur ein Gestirn, die eventuelle Sonnenfinsternisse erleidet (*Sol vincibilis*), sondern die Seelen aufhebende, mit Saturn gleichgesetzte Unsiegbare Sonne (*Sol invictus*), die in den Darstellungen der Szenen der „*Mithras-vita*“ nach der Stiertötung auch ikonographisch von der ihm untertanen Gestirn-Sonne abweicht.⁴⁷ Nach den Berechnungen von Levente László kam es am 21. Dezember 93 n. Chr. zu einer Mondfinsternis, bei der der für die Geburt verantwortliche Mond sich in dem Krebs (in dem Tor des Abstiegs), die für die Aufhebung der Seelen nach dem Tod verantwortliche Sonne dagegen im Steinbock (im Tor des Aufstiegs) befanden; diese zwei himmlischen Tore werden in der mithraischen Theologie und Ikonographie als Cautus und Cautopates, in der Gestalt zweier Figuren mit aufgehobenen, bzw. gesenkten Fackeln dargestellt.⁴⁸ Diese Stiertötung (Mondfinsternis) im Jahre 93, die von den astrologisch begabten Mithras-Priestern bestimmt vorher ausgerechnet wurde, war für alle Eingeweihten ein besonders eindeutiges Zeichen für die „Heiltätigkeit“ ihres Gottes, der den kosmischen Prozess der Zurückwanderung der Seelen auf die Milchstraße kontrolliert.

Aufgrund des oben angeführten Modells weicht die mithraische Seelenwanderungslehre von den in der römischen Kaiserzeit populären Seelenlehren platonischen Ursprungs in mehrerer Hinsicht ab: in den Mysterien haben wir keine Informationen über sündige Seelen, die ihre ursprüngliche Heimat, den Sternhimmel nicht erreichen können, deshalb – bis zu ihrer Wiedergeburt in einem anderen Körper – in der Atmosphäre der Luft, oder in irgendeiner Unterwelt bleiben müssen,⁴⁹ und sie durch magische Zeremonien, Totenbeschwörungen für einen Zauberer leichter erreichbar sind. Wenn wir doch vermuten, daß einige Mithras-Anhänger an solche Gespenster geglaubt hätten, aufgrund der bisher bekannten Quellen ist es ziemlich schwierig vorzustellen, daß die Eingeweihten nach einer – auch in anderen Mysterien üblichen – Reinigungszeremonie ihre Zeit für die Beschwörung unreiner, sündiger Seelen geopfert hätten. Die Eingeweihten höheren Grades verfügten über umfassende astrologische Fach-

⁴⁶ Porph. *De antro nymph.* 18, 22, 24-25, 29; Lact. *Plac. Comm. ad Stat. Theb.* I, 717-720; Zur Interpretation der Stiertötung als Mondfinsternis: R. Beck, In the Place of Lion. Mithras in the Taurochtony. In: *Studies in Mithraism.* Rom 1994, 29-50; zur Identifizierung des Stierblutes mit der Milchstraße: Á. Szabó, Das Verknüpfungselement der Sternbilder der Tauroktonossszene. Zur Geschichte des Mithraskultes. In: M. Gojković–N. Kolov–A. Arih (eds.): *Archaeologia Poetovionensis* 2. Ptuj 2001, 275-282.

⁴⁷ Zur Umwandlung von Mithras in Saturn (in den wirklichen *Sol invictus*): L. László (n. 20) I, 226-233.

⁴⁸ L. László (n. 20) I, 210-231.

⁴⁹ Siehe z. B. Plat. *Phaid.* 80 D; Cic. *Somn. Scip.* 26 (9).

kenntnisse: wenn sie in die Zukunft blicken wollten, brauchten sie dazu keine Totenbeschwörungen.

Nach den bisherigen Argumenten können wir feststellen, daß die von Sokrates aufgeführten populären Beschuldigungen – so wie die Anklagen des römischen Senats gegen die Eingeweihten der Bacchus-Mysterien, und die Anklagen der Heiden gegen Christen – als unbegründet zu erweisen sind. Nach der gewöhnlichen Natur solcher Beschuldigungen entstanden sie teilweise aus Mißverständnis, teils aus Mißinterpretation geheim gehaltener Lehren und Riten. In den Anklagen des Sokrates kann man aber doch eine Logik entdecken, die wichtig sein kann, wenn wir die Natur der Kommunikation zwischen Erschaffer und von ihm erschaffenen Wesen sowohl in den Mithras-Mysterien, als auch im Christentum verstehen wollen: die Eingeweideschau (eventuell durch Menschenopfer), die Verwendung des Schädels zur Weissagung, und die Totenbeschwörung (auch zum Zwecke der Weissagung) werden durch einen Begriff verbunden, nämlich die Magie, die in den antiken „heidnischen“ Kult-handlungen von der Religion nicht getrennt werden kann.⁵⁰ Wenn wir die antike Vorstellung von der Magie, z. B. ihre apuleische Definition in Betracht ziehen (die Magie sei eine von den Göttern stammende geheime Wissenschaft, die die Kommunikation⁵¹, sogar die Vereinigung mit den übernatürlichen Kräften ermöglicht), so beschäftigen sich alle Mysterien-Religionen mit Magie: die Eingeweihten müssen irgendeine geheimnisvolle Weisheit, im Falle der Mithras-Mysterien umfassende astrologische Fachkenntnisse erlernen, um die tiefsten Geheimnisse der Gottheit, und zusammen damit den Weg ihrer individuellen Glückseligkeit kennen zu lernen.

Aufgrund unserer heutigen Kenntnisse, vor allem nach dem vorgeführten Mithras-theologischen Modell, war in diesen Mysterien die den Eingeweihten versprochene Glückseligkeit nichts anderes, als die Erkennung der Geheimnisse des Universums, der Planeten, der Sterne, also die Errettung vor den Launen des blinden Schicksals.⁵² Diese Weisheit können die Eingeweihten so kennenlernen, daß sie durch die sieben Weihegrade, bzw. durch die Kenntnis der Eigenschaften der zu den Graden gehörenden Schutzplaneten die schützende Kraft des Mithras, des Erschaffers der Planeten immer besser erkennen, und so sich mit dem Gott vereinigen können.

⁵⁰ J. N. Bremmer (n. 29), 10.

⁵¹ Apul. *Apolog.* 25-26, obwohl das Wort *magus* und *magia* hier in der Bedeutung „persischer Priester“, bzw. irgendein „Gottesdienst“ steht.

⁵² Zur Rolle der Ananke, Themis und *cura* in den Mysterien siehe Proklos *Comm. ad Platonis Res Publ.* X, 16. (vol. II, p. 345, 4-10, ed. Kroll); CIMRM 485, 10-12; M. J. Vermaseren–C. C. van Essen (n. 20), 206-211.

Die für wenige Eingeweihte verkündigte Stiertötung⁵³ ist aber kein Erlösungsakt, sondern das Erschaffen der mit dem Stierblut identifizierten Milchstraße, bzw. die Koordination des Aufstiegs der Seelen in ihre ursprüngliche Heimat. Deshalb kann man die Stiertötung weder mit dem Tod Christi vergleichen, der für die ganze Menschheit Erlösung bietet,⁵⁴ noch mit der Auferstehung des menschlichen Körpers, wenn das jüngste Gericht stattfinden wird.

Da der Mithras-Eingeweihte, der während der Rituale seinen eigenen Tod und seine Wiedergeburt abspielt, ohne Christus, nur aus seiner eigenen Kraft sich nicht erlösen kann (nicht einmal mit der Hilfe irgendeines esoterischen Wissens), und da aufgrund der Lehre des Neuen Testaments Heiden nur dem Teufel Opfer darbringen können,⁵⁵ ist der Standpunkt der frühchristlichen Autoren über die heidnischen Mysterien klar und unversöhnlich: die „Spielereien“ der Mysterien können nur die Manipulationen des Teufels sein, unabhängig davon, ob die Mithras-Anhänger sonst die Praktiken der populären, sog. „schwarzen Magie“, Totenbeschwörung, Eingeweideschau, Wahrsagung aus Schädeln, und den zugehörigen rituellen Mord begingen, oder nicht. Bei der richtigen Interpretation aller christlichen Beschreibungen über eine heidnische Mysterienreligion müssen wir diese Gesichtspunkte berücksichtigen.⁵⁶

⁵³ Siehe CIMRM 485, 14, obwohl die Lesung der erste Hälfte des Verses („*et nos servasti* [...] *sanguine fuso*“) nicht sicher ist, nur „*sanguine fuso*“ ist eindeutig zu lesen (*S. Panciera: Il materiale epigrafico dallo scavo del mitreo di S. Stefano Rotondo (con un addendum sul verso terminante ... sanguine fuso. In: U. Bianchi (ed.): Mystera Mithrae. Roma 1978, 87-112; Porph. De antro 18.*

⁵⁴ Im Vergleich: Hebr. 7, 27.

⁵⁵ I.Kor 10, 20.

⁵⁶ Die deutschen Bibelzitate in der Tabelle 1 stammen aus der Vulgata-Übersetzung von *Beda Grundl* (Das Neue Testament unseres Herrn Jesus Christus. Augsburg 1919).

Die Natur der sog. vulgären Anklagen (gegen Bacchus, Christus, Mithras)

<u>Wichtigste literarische Quellen der Anklagen</u>	<u>Vulgäre Anklage</u>	<u>Mißverständne /Mißinterpretierte Rituale</u>	<u>Mißverständne /Mißinterpretierte Lehre</u>	<u>Wichtigste archäologische Quellen, Darstellungen</u>
<i>Bacchana- lien</i> Liv.XXXIX, 8-9,13-14; CIL I ² . 581.	Unzucht mit Kindern	Nackter Knabe liest die heilige Schrift	Die Erziehung des jungen Bacchus durch Silen	Villa dei misteri, Pompeii Villa Farnesina, Rom
	Menschen- opfer	Verzehrung von Opfertieren in den Mainas- Gemeinden	Mythen der Zerreißung von Bacchus, Pentheus	Inschriften von Mainas-Rituale hellenistischer Zeit
	Orgie	Auffindung des Phallos des Gottes, Imita- tion der Liebe zwischen Ari- adne und Bac- chus		Villa Farnesina Villa Medici Sar- kophag Mosaik von Cui- cul Villa dei misteri
	Verdrü- ckung der Schreie der Opfer durch laute Musik	Flagellatio, laute Musik „mania“, Ex- tase	„Randalieren“ der Maenaden	Villa dei misteri Campana- Reliefplatte Dionysische Sar- kophage
	Urkunden- fälschung, heimliche Verbrechen		Mysterium („telete“) soll geheim gehal- ten werden	
	Verschlep- pung der Opfer in un- terirdische Höhlen	Kult der Nym- phen und des Bacchus in un- terirdischen Kultstätten		Unterirdische Bacchus- Kultstätte in Volsinii
	Wahrsagung, Gauklerei	Wahrsagung aus Spiegeln		Villa dei misteri

<i>Christen- tum</i> Plin. <i>Ep.</i> X,9 6-97; Min. Fel. <i>Oct.</i> 8-9; Tert. <i>Apolog.</i> 8; Iust. <i>Apol.</i> I.26,7.	Säuglings- opfer Anthro- pophagie	Eucharistia	„Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm” (Joh.6,57)	
	Unzucht, Orgie, Inzest	Agape Friedenskuß, bzw. Kuß der Getauften, neuerlich kon- sekrierter Bi- schöfe	„Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr einander liebt, wie ich euch liebte” (Joh.13,34)	Agapedarstel- lungen aus Kata- komben Roms (Totenmahl- Darstellungen)
	Gottesver- leugnung		„Was die Hei- den opfern, op- fern sie bösen Geistern und nicht Gott” (I.Kor.10,20)	
	Kult eines eselsköpf- igen Gottes		„Fürchte dich nicht, Tochter Sion! Siehe, dein König kommt, sit- zend auf einem Eselsfüllen” (Joh.12,15)	Alexamenos- Graffiti, Palatin, Rom

<i>Mithras-Mysterien</i> Socr.III,2-3. Soz.V,7,5-8.	Menschenopfer (Porph. <i>Abst.</i> II,56,3; SHA <i>Comm.</i> 9,6.)	Imitierung des symbolischen Todes und der Neugeburt (Tert. <i>De cor.</i> 15,3; Tert. <i>Praesc.</i> 40, 1-4)	Die Verwechslung des Mithras-Saturnus mit dem afrikanischen, bzw. kretischen Saturn	Gemälde von Capua, „Theaterschwert“ (Riegel), in die Erde gehauene Grabgruben in Mithraeen
	Eingeweideschau Wahrsagung aus Schädeln	Verwechslung der Mysterien mit den Riten persischer Magier (Porph. <i>De antro</i> 5,15-25; Orig. <i>Cels.</i> VI,21-24.)	Verwendung des Namens Mithras und einiger Elemente des Kultes in der Magie	Mithras-Darstellungen auf magischen Gemmen
	Totenbeschwörung	Verwechslung der Mysterien mit magischen Totenbeschwö- rungsriten	Seelenwanderung zwischen Milchstraße und Erde (Porph. <i>De abst.</i> IV,16,1-5; <i>De antro</i> 18, 22-29)	„Fons perennis“-Darstellungen, Mithras, der Schütze erschafft die Milchstraße (CIMRM 485,4-5)

Abkürzungen

ANRW – Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
CIMRM – Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithraicae (ed. M. J. Vermaseren)
ÉPRO – Études Préliminaires des Religions Orientales
HPS – Hungarian Polis Studies
HTR – Harvard Theological Review
JbÖByz – Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik
JdI – Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts
JMS – Journal of Mithraic Studies
JRS – Journal of Roman Studies
OKÉ – Ókortudományi Értesítő
PGM – Papyri Graecae Magicae (ed. K. Preisendanz)
ZPE – Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik

<i>ACTA CLASSICA</i> <i>UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XLIII.</i>	<i>2007.</i>	<i>p. 121–136.</i>
--	---------------	--------------	--------------------

LESEN UND BEKENNTNIS

JÓZSEF BALOGHS INTERPRETATION DES HEILIGEN AUGUSTINS¹

VON ATTILA SIMON

I.

József Balogh war einer der bedeutendsten ungarischen Altphilologen des XX. Jahrhunderts, der auch als Übersetzer und Redakteur tätig war. Der Schwerpunkt seiner Untersuchungen lag in der Patristik (vor allem in den Werken Augustins), aber er veröffentlichte auch mehrere Studien im Umfeld des klassischen Altertums (z. B. Catull, Vergil), des lateinischen Mittelalters in Ungarn (z. B. Stephan der Heilige, Heiliger Gerhardt), und der Ethnographie (z. B. über das laute und das stille Beten). Seine Tätigkeit als Redakteur der *La Nouvelle Revue de Hongrie*, und später der Zeitschrift *The Hungarian Quarterly*, sowie als engagierter Verteidiger der humanistischen Studien hatte eine große kulturpolitische Wirkung und Bedeutung. Heutzutage ist er in erster Linie weitreichend bekannt für seine Übersetzung der *Bekenntnisse* (*Confessiones*) Augustins, sowie für seine kommunikationshistorischen Untersuchungen im Bereich des lauten Lesens und Schreibens.

Die ungarische literatur- und kulturgeschichtliche Forschung hat sich seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts die wichtigsten Elemente seiner Persönlichkeit, seines Lebens, seiner literarischen und wissenschaftlichen Beziehungen und seiner Tätigkeit als Redakteur freizulegen bemüht.² In der zweiten Hälfte der 90er Jahre löste seine Tätigkeit auch Interesse über die engeren Kreise der Wissenschaftler hinaus aus, nachdem 1995 die Reprint-Ausgabe seiner

¹ Die ungarische Fassung des Artikels ist bereits erschienen in *Oláh Sz.–Simon A.–Szirák P.* (Hrsg.), *Szerep és közeg* [Rolle und Medium]. Budapest 2006, 223–237.

² *Kabdebó L.*, A költő és egy szerkesztő: Babits Mihály és Balogh József kapcsolata [Der Dichter und ein Redakteur: Mihály Babits und József Balogh.] In: *Kelevész Á.* (Hrsg.), *Mint különös hírmondó* [Wie ein seltsamer Bote]. Budapest 1983, 185–213; *Frank T.*, Editing as Politics: József Balogh and The Hungarian Quarterly. *The Hungarian Quarterly* 34 (1993) 5–13.

Übersetzung der *Bekenntnisse* aus dem Jahr 1943 veröffentlicht worden war.³ Seit dieser Zeit wurde auch in Ungarn die Aufmerksamkeit auf jenen Teil der Baloghschen Forschungen gelenkt, der in der westlichen Wissenschaft Jahrzehnte früher aufgedeckt worden war: nämlich auf das Problem des lauten Lesens und Schreibens. Tamás Demeter veröffentlichte mehrere Studien zur Beleuchtung dieses Problemkreises, und er bezog auch die internationalen kommunikationsgeschichtlichen Forschungen ein, in erster Linie die von Eric A. Havelock.⁴ 2001 veröffentlichte Demeter eine Auswahl aus den Werken Baloghs, die sich mit der Frage des lauten Lesens und Schreibens beschäftigen. Dank dieser Auswahl wurde die Tätigkeit Baloghs auch den Literaturwissenschaftlern und Kommunikationshistorikern bekannt.⁵

Heute kann man die internationale Wirkung der Aufsätze Baloghs auf dem Gebiet der klassischen Philologie, der Literaturwissenschaft sowie der Kommunikations- und Medienwissenschaften als viel bedeutender einschätzen, als ihre Rezeption in Ungarn.⁶ Eine (die politische) Ursache dieser Tatsache lag in

³ *Szent Ágoston* Vallomásai [Bekenntnisse des Heiligen Augustins]. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von *Balogh J.*, Vorwort von *Borzsák I.*, Budapest 1995, I-II. Das Original wurde in der Reihe „A Parthenon kétnyelvű klasszikusai” [Die zweisprachigen Klassiker des Parthenon] veröffentlicht (Budapest 1943). (Die Einführung von *Balogh* wird im folgenden als *Einführung* zitiert.) *Balogh* übersetzte die ersten zehn Bücher der *Confessiones* (die eigentlichen autobiographischen Bücher).

⁴ *Demeter T.*, *Balogh József és a filozófiatörténet* [B. J. und die Geschichte der Philosophie]. *Irodalomtörténet* 78 (1997) 248-256; *Két filozófiatörténeti értelmezés párhuzamai* [Parallelen zweier Interpretationen auf dem Gebiet der Geschichte der Philosophie]. *Antik Tanulmányok* 51 (1997) 197-203; *A kommunikációfilozófia magyar előfutára*. [Ein Vorläufer der Kommunikationsphilosophie aus Ungarn.] In: *Békés V.* (Hrsg.), *A kreativitás mintázatai* [Formen der Kreativität]. Budapest 2004, 178-203; *József Balogh and the Reappearance of Reading Aloud*. In: *P. Fleissner-Nyíri K.* (Hrsg.), *Philosophy of Culture and the Politics of Electronic Networking*. Vol. 1.: Austria and Hungary. Historical Roots and Present Developments. Innsbruck/Wien 1999, 27-43; *From Classical Studies towards Epistemology: The Work of József Balogh*. *Studies in East European Thought* 51 (1994) 287-307.

⁵ *Balogh J.*, *Hangzó oldalak: Voces paginarum* [Tönende Blätter: V. p.]. Budapest 2001.

⁶ In den 20er und 30er Jahren verhielt sich die Sache anders. János Horváth, Tivadar Thienemann oder Béla Zolnai zitierten mehrmals die Schriften Baloghs. (Zum Verhältnis zwischen Zolnai und Balogh siehe *Kovács B. L.*, *Médium és stílus: A nyelv optikája és akusztikája Zolnai Béla életművében* [Medium und Stil: Die Optik und die Akustik der Sprache im Oeuvre Béla Zolnais]. In: *Oláh Sz.–Simon A.–Szirák P.* (Hrsg.), a. a. O. 149-168.) *Kosztolányi Dezső* bezieht sich in seinem Artikel *Ábécé a hangról és szavalásról* [Abc über den Ton und Rezitation] bezüglich des Gebrauchs des lauten Lesens gewiss auf Baloghs Thesen, ohne ihn zu nennen. Die Behauptung Demeters stellt die internationale Wirkung Baloghs richtig dar: „er ist bis heute eine verbindliche Quelle in der einschlägigen internationalen Literatur.” (A kommunikációfilozófia magyar előfutára [Ein Vorläufer der Kommunikationsphilosophie aus Ungarn] 178-179.) – Siehe z. B. aus dem Kreis der Altertumswissenschaft: *G. L. Hendrickson*, *Ancient Reading*. *Classical Journal* 25 (1929) 182-196; *L. Wohleb*, *Ein Beitrag zur Geschichte des lauten Lesens*. *Philologus* 85 (1929)

seinem humanistisch-europäischen Engagement in der Zeit des totalitären Regimes: wegen seiner angelsächsisch orientierten politisch-kulturellen Beziehungen und seiner Stellungnahme gegen den Nazismus war Balogh eines der ersten Opfer der Eroberung Ungarns durch die Nazis 1944 geworden, aber sein geistiges Erbe war auch nach dem Krieg, wegen seiner antikommunistischen und westlich orientierten Tätigkeit, in den Augen der kommunistischen Kulturpolitiker etwas verdächtiges und unerwünschtes.⁷

Allein die Tatsache, dass die ideologischen Zwänge nach 1989 beseitigt worden sind, kann das zunehmende Interesse für Baloghs Werke nicht erklären. Noch ein weiteres Moment war nötig, nämlich dass auch in der ungarischen Wissenschaft jene Gesichtspunkte auftauchten, die ab den 80er/90er Jahren des vorigen Jahrhunderts die Fragestellungen der europäischen Geistes- oder (heutzutage vielmehr) Kulturwissenschaften stark beeinflussten. Das heißt in Bezug auf die Literaturwissenschaft, dass die Praxis der Interpretation der literarischen Texte für die Erscheinungen der gesellschaftlichen Produktion geöffnet wurde, nämlich diejenigen, die Produktion, Zirkulation und Rezeption der Texte gestalten und bestimmen. Die Fragen der medialen Seinsmodi, der technischen und materiellen Substrate sowie der institutionellen und kulturellen Bestimmtheiten des Lesens der Texte tauchen immer dringender auf. Bei dieser Gelegenheit versuche ich in diesem Rahmen einen kleinen, aber zentralen Teil des Baloghschen Oeuvres zu erörtern: ich untersuche seine Augustin-Interpretationen. Als ersten Schritt muss ich aber seine Aufsätze in Betracht ziehen, die sich mit dem Problem des lauten Lesens und Schreibens beschäftigen. Nicht

111-112; *W. P. Clark*, Ancient Reading. *Classical Journal* 26 (1931) 698-700; *E. S. McCartney*, Notes on Reading and Praying Audibly. *Classical Philology* 43 (1948) 184-187; *F. G. Kenyon*, Books and Readers in Ancient Greece and Rome. Oxford 1951 (1932); *E. G. Turner*, Athenian Books in the Fifth and Fourth Centuries B.C. London 1952; *B. M. W. Knox*, Silent Reading in Antiquity. *Greek, Roman and Bizantine Studies* 9 (1968) 421-435; *R. J. Starr*, Reading Aloud: Lectores and Roman Reading. *Classical Journal* 86 (1990/1991) 337-343. – Einige Beispiele aus dem Gebiet der Medien- und Kulturwissenschaften: *M. McLuhan*, The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man. Toronto 1962; *W. J. Ong*, Orality and Literacy. London 1982; *G. Cavallo*, A *volumen*öl a *codex*ig: Az olvasás a római világban [Vom *volumen* zum *codex*: Das Lesen in der römischen Welt]. In: *Ders.-R. Chartier* (hrsg.), Az olvasás kultúrtörténete a nyugati világban. Budapest 2000. (Das Original: *Histoire de la lecture dans le monde occidental*. Paris 1997). – Aus dem Grenzgebiet zwischen beiden genannten Wissenschaften kann man erwähnen *J. Svenbro*, Phrasikleia: An Anthropology of Reading in Ancient Greece. Ithaca/London 1993 (1988). – Auch die philosophische Hermeneutik hat sich mit der Frage des lauten Lesens und Schreibens beschäftigt, siehe *H.-G. Gadamer*, Hören – Sehen – Lesen. in: *H.-G. G.*, Gesammelte Werke, VIII, Tübingen 1993, 271-278.

⁷ Zum tragischen Leben und Nachleben Baloghs siehe das *Vorwort* Borzsáks.

nur deshalb, weil Augustin in seinem Aufsatz *Voces paginarum*⁸ eine Hauptrolle spielt, sondern auch deshalb, weil die eigentlichen Augustin-Interpretationen erst aus dem Blickwinkel der genannten Studie wirklich verständlich werden. (Obwohl die wichtigste seiner Augustin-Interpretationen, der Aufsatz *Vasa lecta et pretiosa*⁹ früher publiziert wurde, als der oben genannte *Voces paginarum*, der vom lauten Lesen handelt, muss Balogh das Zusammentragen des Materials und das Formulieren der Theorie zur selben Zeit begonnen haben.)

II.

Balogh hat von zwei Autoren die grundsätzliche Anregung zur Untersuchung des Problems des lauten Lesens bekommen: von Friedrich Nietzsche, der seine Karriere als Klassischer Philologe mit der des Philosophen vertauscht hat, und von Eduard Norden, dem Meister der Erforschung des antiken Prosastils.¹⁰ Nietzsche weist auf das Phänomen des lauten Lesens in der Antike hin, das er dem stillen Lesen seiner Zeit gegenüberstellt. Er sieht die Ursache des Verfalls des deutschen Stils in der Tatsache, dass „der Deutsche [...] nicht laut [liest], nicht fürs Ohr, sondern bloß mit den Augen, er [...] seine Ohren dabei ins Schubfach gelegt [hat].“¹¹ Nietzsche erklärt mit dieser Tatsache auch die Erscheinung, dass die antike (und besonders die römische) Literatur im modernen Leser den Eindruck erweckt, sie sei zu „rhetorisch“, dem „natürlichen Stil“ gegenüber „künstlich“. Im Gegensatz zur antiken Prosa, die „durchaus Wiederhall der lauten Rede ist“, „[ist] unsere Prosa immer mehr aus dem *Schreiben* zu erklären, [gibt] unsere Stilistik sich als eine durchs *Lesen* zu *perzipierende* [...]“. Der Lesende und der *Hörende* wollen aber eine ganz andere Darstellungsform, und deshalb klingt uns die antike Literatur »rhetorisch«: d. h. sie wendet sich zunächst ans *Ohr*, um es zu bestechen“.¹²

⁸ J. Balogh, „Voces paginarum“: Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens. *Philologus* 82 (1927) 84-109, 202-240. (Im folgenden: *VP*.) Der Aufsatz wurde auch in Buchform veröffentlicht (Leipzig 1926).

⁹ Balogh J., „Vasa lecta et pretiosa“: Szent Ágoston Konfessziói: Egy stilustörténeti tanulmány vázlatá [„Vasa lecta et pretiosa“: Die Konfessionen des Heiligen Augustins. Grundriß einer stilgeschichtlichen Studie]. Budapest 1918. (Im folgenden: *VLP*.) Die kürzere, deutschsprachige Zusammenfassung: J. Balogh, Augustins „alter und neuer Stil“, *Die Antike* 3 (1926) 357-358. (Im folgenden: *STIL*.)

¹⁰ Dazu siehe *Demeter*, a. a. O., 182-185.

¹¹ *Fr. Nietzsche*, *Jenseits von Gut und Böse*. 247. In: *Ders.*, *Werke*. Leipzig 1912, Bd. VIII. 215. Zitiert von Balogh, *VP* 85.

¹² *Fr. Nietzsche*, *Rhetorik*. In: *Ders.*, *Werke*. Leipzig 1912, Bd. VIII. 248. Zitiert von Balogh, *VP* 231.

Eduard Norden ist in seinem Werk *Die Antike Kunstprosa* zur Schlussfolgerung gekommen, dass im Altertum das laute Lesen die bestimmende Lesepraxis war. Er hat in der ersten Fassung des Werkes nur mit einem einzigen unzweifelhaften Beweis seine Behauptung begründet, nämlich mit jener Stelle der *Bekenntnisse*, an der Augustin überraschend erfuhrt, dass Ambrosius, der Bischof von Mailand, zurückgezogen in seinem Zimmer in ein Buch vertieft war und es lautlos las (*Confessiones* VI, 3, 3: *vox autem et lingua quiescebant... eum legentem vidimus tacite et aliter numquam*). Nach Norden spricht eben diese Überraschung Augustins für seine Annahme, dass das lautlose Lesen als eine Anstoß erregende Besonderheit galt, also die gewöhnliche Praxis das laute Lesen war. Die Quellen sprechen von dem Phänomen des lauten Lesens eben darum nicht, weil das im Altertum die selbstverständliche und gewöhnliche Leseweise war. Vor allem kann die Praxis des lauten Lesens aufgrund der Stellen bewiesen werden, die das leise Lesen bezeugen, und über diese Erscheinung als eine *Abnormität* sprechen. (VP 87.) Norden hat in den späteren Ausgaben seines Werkes (1909, 1915) – sich auf Untersuchungen anderer Forscher (z. B. auf die von Balogh) stützend – mehrere Stellen aufgezählt, die für seine Behauptung sprechen. Balogh versucht in *Voces paginarum* mit derselben Methode – aufgrund der Nordenschen Stellen und neuer eigener Beiträge – das Phänomen des lauten Lesens zu beweisen.

Bernard M. W. Knox hat in seiner Studie *Silent Reading in Antiquity* (1968) eine eingehende und überzeugende Kritik der Baloghschen Methode geliefert, und er hat von einem Teil der Stellen, die Balogh erörterte, gezeigt, dass sie keine Beweise für das Phänomen des lauten Lesens sind. Vor allem hat Knox Kritik an Balogh geübt, weil dieser den Kreis des Phänomens allzusehr ausgedehnt habe, und er über das laute Lesen so spricht, als ob es in *jedem* Fall und im *ganzen* Altertum „etwas Außerordentliches“ gewesen wäre.¹³ Also bestreitet Knox einerseits, dass *alle* Texte unter *allen* Umständen laut gelesen worden wären, andererseits verweist er auf die historischen Wandlungen der Lesepraxis und auf die sehr verschiedenen kulturellen Konventionen der verschiedenen Gebiete des römischen Reichs. Diese Kritik scheint mir richtig. Aber auch Knox erkennt jene Tatsache an, in der die späteren Forscher miteinander übereinstimmen, nämlich dass in der Antike bei den *literarischen Texten* das laute Lesen die bestimmende, obwohl nicht die einzige, Praxis war. (Zu den literarischen Texten gehörten damals – neben den bis heute als literarisch geltenden Texten – z. B. die rhetorischen Reden, die Geschichtsschreibung und der größte Teil der philosophischen Schriften.) Ferner gilt zu erwähnen, dass Knox sich mit den frühen christlichen Stellen nicht auseinandersetzt, sondern nur der so

¹³ Knox, a. a. O. (N. 6.), 435.

genannten Ambrosius- und der berühmten Garten-Szene einige Worte widmet, und anerkennt, dass an der ersten Stelle das laute Lesen wirklich als „etwas Außerordentliches“ erscheint.

Wenn wir der Leistung Baloghs gerecht werden wollen, müssen wir anerkennen, dass er im Fieber der Entdeckung der Erscheinung einer Neigung zur Übertreibung nachgegeben hat, und dass seine Textanalysen, mit Hilfe derer er die referentiellen und stilistischen Beweise des lauten Lesens vorlegen wollte, nicht ohne Irrtum und Überinterpretation sind. Zugleich aber hat er mit seinen Untersuchungen grundsätzlich den ersten Schritt in die richtige Richtung getan, so beweist bis heute eine Reihe von Studien und Büchern die wichtige, wirklich bestimmende Rolle des lauten Lesens in der antiken literarischen Kultur. Aber auch das Phänomen des stillen Lesens und Schreibens (neben dem des lauten) ist in der antiken Lesekultur zu beobachten (Knox bringt griechische Beispiele dazu aus dem 5. Jahrhundert v. Chr.). Man kann annehmen, dass beide Arten nebeneinander existiert haben, und ob diese oder jene angewendet worden ist, war abhängig von der Art des zu lesenden Textes, der Lesesituation, den Umständen des Lesens, der Menge der zu lesenden Texte und schließlich auch von der Geübtheit und Bildung des Lesers. Weitergehend kann man auch behaupten, dass zwischen dem lauten und dem lautlosen Lesen mehrere Stufen zu beobachten sind. Wir können z. B. über ein artikulierte lautes Lesen (das eigentliche „Vor-lesen“), ein wisperndes Lesen, dann ein unartikulierte Murmeln, eine lautlose Bewegung der Lippen, dann eine nur innere, mentale Artikulation des gelesenen Textes und schließlich über ein tatsächlich bloß mit den Augen vollzogenes Lesen sprechen.¹⁴ Das unbestreitbare Verdienst der Balogh'schen Untersuchungen ist, dass diese die Aufmerksamkeit auf die Wichtigkeit der mitteilenden Formen der literarischen Texte gelenkt haben, auf die Tatsache also, dass ein grundsätzlicher Perzeptionsunterschied zwischen dem modernen, ausschließlich mit den Augen vollzogenen Lesen und dem lauten, auch für die Ohren vollzogenen Lesen besteht. Die Forscher der antiken Literatur gewöhnen sich bereits im Laufe ihrer Bildung an die Praxis, die Texte auch oder in erster Linie laut zu lesen. Dieselbe Praxis ist unentbehrlich auch für die Forscher anderer Epochen: denn wenn wir aus der Untersuchung der literarischen Sprache die akustischen Elemente ausschließen, verengen wir künstlich die sinnlichen Dimensionen der Sprache.

Endlich gilt zu fragen, was Balogh eigentlich bewegte, das laute Lesen, d. h. das gelesene, aber *lebendige, klingende Wort*, zu untersuchen. Die letzten Seiten der *Voces paginarum* geben eine bedeutende Antwort auf diese Frage (VP 236-238). Nach Balogh hat der Buchdruck, die Mechanisierung des Lesens und

¹⁴ Hendrickson, a. a. O. (N. 6.), 193.

des Schreibens den Anstoß zu dem stillen Lesen gegeben. „Die Druckerpresse hat einerseits mit der Reinheit der Buchstaben, mit der regelmäßigen Abgrenzung des Wortbildes und mit der Ausschaltung der so lästigen mittelalterlichen Abkürzungen ein *rasches und leichtes Lesen* ermöglicht; andererseits ermunterte sie den Leser mit der unerhörten Menge neuen Materiales zur hastigen und oberflächlichen Lektüre. Es entwickelte sich eine Praxis des Lesens, welche die Stimme des Lesers nicht mehr leicht bewältigen konnte. Vielleicht irren wir uns nicht, wenn wir in dieser Richtung nach den Ursachen des *stummen* Lesens fahnden“. Diese Mechanisierung hält seit der Erfindung der Druckerpresse bis zum heutigen Tage an. Balogh erwähnt in diesem Zusammenhang die Schreib-, Diktier- und Sprech-Maschinen, sowie den Fernschreiber, Fernsprecher, als die Apparate, die „im Dienste der Mechanisierung des geschriebenen und gesprochenen menschlichen Wortes“ stehen. Er spricht mit besonderem Nachdruck von dem Kinematographen, „der nicht nur die Sprache von der Bühne verdrängt hat, sondern auch in mancher Hinsicht zum Surrogat des Buches wurde.“ Er übt scharfe Kritik an der Journalistik, die im Gegensatz zur rhetorischen Kultur des Altertums, welche „dem menschlichen Wort Stimme und Leben“ gab, „das menschliche Wort in den Buchstaben“ vergräbt und entwertet. (Es lohnt sich hier in Erinnerung zu rufen, dass Nietzsche sich ähnlich abweisend gegenüber der Welt der Journalistik als der nivellierenden demokratischen Öffentlichkeit verhalten hat, zugleich aber das mechanisch-technische Mittel des Schreibens, die damals sich verbreitende Schreibmaschine, eben nicht abgewiesen hat.¹⁵ Und natürlich hallen in dieser Meinung aus der Ferne die platonische Schriftkritik und die Wörter des Heiligen Paulus über den Gegensatz zwischen dem tötenden Buchstaben und dem lebendig machenden Geist wider.¹⁶) Wie Balogh formuliert: „Den *toten* Buchstaben unserer Tage begleitet als würdiger Genosse das leblose, *stumme* Lesen. Der Buchstabe der Vergangenheit *lebte*, ihre Blätter »redeten«. Liest heute einmal noch ein später Humanist diese Literatur, von Homer bis Ronsard, laut, so hat er die Empfindung »die unsterblichen Toten zum Leben zu erwecken«“. (Inneres Zitat von Ernest Legouvé). Balogh versteht die sich immer steigernde Vermitteltheit und Mechanisierung des menschlichen Wortes, die Tatsache, dass dieses eine Folge der technischen Mittel, ja sogar selbst ein technisches Mittel wurde, als die Bedrohung der ewigen Werte der Humanität. „Unmöglich ist es in all dem zu verkennen, wie im edelsten Verständigungsmittel des menschlichen Gedankens: im *Worte* allmählich vieles erstirbt, was individueller, humanistischer und künstli-

¹⁵ Über dessen Gründe und Konsequenzen siehe Fr. A. Kittler, Gramophone, Film, Typewriter. Stanford 1999, 200-214.

¹⁶ Platon *Phaidros* 274C-275E, *Siebenter Brief* 341B-344E; *Der zweite Brief an die Korinther* 3,6.

cher Wert war.“ Diese Verfallsnarrative Baloghs kennzeichnen der mit der „menschlichen Essenz“ zusammenhängende Humanismus, eine einseitige Kritik der Technik,¹⁷ der Phonozentrismus und der Glaube an den Individualismus.

III.

Die technisch oder kommunikationstechnologisch fundierten Untersuchungen der medialen Kulturwissenschaften geraten oft in die Falle, dass sie alle Erscheinungen der Attribute und der Wandlungen der menschlichen Kommunikation auf eine einzige Ursache zurückzuführen versuchen, nämlich auf die technisch-materiellen Bedingungen der Sinnesvermittlung (oder hier besser: der Weiterleitung der Zeichen). Diese Gefahr bedroht aber nicht die Werke von Balogh. Er verhandelt über die Erscheinung des lauten und des stillen Lesens immer in weiterem kulturellem Zusammenhang. Zwar lässt er sich über die technischen Bedingungen des Lesens, z. B. über den totalen oder teilweisen Mangel der Interpunktion (die so genannte *scriptio continua* war auch in Rom seit dem Ende des ersten Jahrhunderts in Gebrauch; früher waren die Wörter durch die zwischen ihnen gesetzten Punkte, die *interpunctio* abgesondert worden¹⁸) aus, sowie über die das Lesen beeinflussende Wirkung des *volumens* als des materiellen Substrats der Texte (*VP*, 227f., 230). Aber er erblickt die letzte Ursache des lauten Lesens in der rhetorischen Kultur des Altertums: „Aber es wäre völlig verfehlt und irreführend, wenn wir die Gewohnheit des lauten Lesens, welche tief in der Seele der Antike wurzelt, nur mit solchen technischen Geringfügigkeiten erklären wollten. Das laute Lesen fügt sich natürlich und selbstverständlich in die rhetorische Welt des hellenisch-römischen Altertums ein, wo das künstlerisch geformte lebendige und ertönende Wort die gemeinsame Grundlage des öffentlichen Lebens, der Erziehung, der Literatur und der Wissenschaft war.“ (*VP*, 230.)

¹⁷ Aber diese Kritik hat keine allgemeine sein können, zumindest wenn wir auch seine redaktionelle Tätigkeit in Anschlag bringen. Vielmehr zielt sie auf die Anspruchlosigkeit der Massenproduktion. Balogh hat immer grundsätzlich das Design seiner Verlagswerke entworfen, hat auf den Buchstabentyp, die Qualität der Papiere, das Setzen achtgegeben. Er hat den Prozess des Drucks eingehend gekannt. Dazu siehe *Kabdebó L.*, A háborúnak vége lett [Der Krieg ist zu Ende]. Budapest 1983, 13. *Ders.*, A költő és egy szerkesztő. [Der Dichter und ein Redakteur] a. a. O. 192-193, 197-198. Er hat an der Popularisierung seiner Verlagswerke eifrig teilgenommen, eben mit Hilfe der ansonsten verdamnten Medien, z. B. des Radios. Darüber siehe *Blaskó Á.*, Kommunikációs formák a könyvkiadás szolgálatában [Kommunikationsformen im Dienste des Buchhandels]. *Vigilia* 68 (2003) Heft 1, 38-40.

¹⁸ *Cavallo*, a. a. O. 80. (N. 6.)

Auch seine Augustin-Interpretationen gehen davon aus. Das Hauptziel seiner Studie *Vasa lecta et pretiosa* ist, den Kampf darzulegen, den Augustin nach seiner Konversion gegen den äußerlichen, profanen, eitlen Kult des *Wortes* führt. Dabei stemmen sich zwei Kulturen in einer Persönlichkeit gegeneinander: der junge Rhetor, der auf dem Boden der antiken heidnischen Kultur steht, ringt mit sich selbst, mit seiner Bildung um die christlichen Werte der Innerlichkeit, des *Herzens*, der stillen Meditation, des *silentiums*. Die religiöse Konversion Augustins hat einen, von Balogh „ästhetisch“ oder „formal“ genannten Vorgänger, nämlich eine allmähliche Entfernung von der antiken literarischen Kultur und eine Annäherung an die Heilige Schrift. (VLP, 7-11; STIL 354-358.) Das Charakteristische dieser formal-ästhetischen Konversion ist, dass sie nicht als eine sich in einem Moment vollziehende Bekehrung oder als ein radikaler Bruch geschieht, sondern immer wieder beginnt. (VLP, 9f., 18f., STIL, 357f.) Die Endstation dieses Prozesses ist jedoch keineswegs ein völliger Bruch mit der antiken rhetorischen Tradition, sondern die Verwendung der antiken Rhetorik für die Zwecke des Christentums, und zwar sowohl für die Beeinflussung der Seelen der Gläubigen, als auch im Lesen und in der Auslegung der Bibel. (Wir können darüber einige Thesen aus theoretischer Sicht im dritten und vierten Buch der *De doctrina christiana* lesen.)

Unter den vielen Ereignissen und strukturalen Merkmalen des Kampfes und der Vermittlung zwischen der Kultur des *Wortes* und der des *Herzens* ist das *Lesen* als Synekdoche und als Metapher dieses Prozesses zu begreifen: Als Synekdoche, weil wir im Text der *Bekenntnisse* auf mehrere Lese-Szenen stoßen, und als Metapher, weil das Lesen selbst als eine Art Vermittlung zu fassen ist. Untersuchen wir jetzt näher aus den Lese-Szenen die wichtigste, nämlich die berühmte Gartenszene (VIII, 8, 19-12, 30).¹⁹

Augustin zieht sich mit einem Freund, Alypius, in Mailand in einen Garten zurück. Seine Seele ist von Zweifeln zerrissen: In ihm kämpfen zwei Willen, er fühlt, dass er von ganzem Herzen ein wahrer Christ zu werden begehrt, und er

¹⁹ Weitere Lese-Szenen oder Berichte darüber oder Berichte über Lektüre in *Confessiones*: I, 13, 20-22; III, 4, 7-6, 11; V, 3, 3; VI, 3, 3; VI, 4, 6; VII, 9, 13-15; VII, 20, 26-27; VIII, 2, 3-4; VIII, 6, 14-15; IX, 4, 8-11; und im Ganzen die Bücher XI-XIII. Eine detaillierte Interpretation der Lese-Szenen des VIII. Buches liefert B. Stock, *Augustine the Reader: Meditation, Self-Knowledge, and Ethics of Interpretation*. Cambridge (Mass.)–London (Eng.) 1996, 75-111. Man könnte die enge thematische Untersuchung des 'Lesens' in breiterem Umfang noch mit drei Aspekten ergänzen. 1. Was versteht Augustin unter der Lektüre als *Interpretation* im Kontext der *Confessiones* (in erster Linie in den letzten drei Büchern)? 2. Wie wirkt sich die *aneignende* Lektüre der Heiligen Schrift (hauptsächlich der Psalmen) auf den Stil der *Confessiones* aus? 3. Was für Konsequenzen haben die stilgeschichtlichen Untersuchungen für Balogh als Übersetzer? Seine Studien können auch für die Beantwortung dieser Fragen Ausgangspunkte liefern. (Siehe vor allem den ersten und zweiten Teil der *Vasa lecta et pretiosa*.)

es trotzdem nicht werden kann. Die detaillierte und erschütternde Darstellung des Dramas der Verzweiflung, des seelischen Kampfes, erreicht seinen Höhepunkt, wie so oft in den *Confessiones*, im Weinen, das Gespanntheit und Erleichterung in sich birgt. Augustin zieht sich schluchzend zurück, und er hört fern von Alypius, in totaler Einsamkeit, die Worte „nimm, lies; nimm, lies“ (*tolle, lege; tolle lege* 12, 29). Er bezieht die aus unbekannter Quelle kommenden und in unbekanntem Kontext stehenden Worte auf Grund der Tradition der antiken *kledon* oder des *omen*²⁰ auf seine Situation. Er geht zu Alypius zurück, und nimmt das Buch vom Tisch (*codicem Apostoli*, d. h. das Buch der Briefe des Heiligen Paulus). „Ich ergriff [das Buch], schlug es auf, und las lautlos den Abschnitt, auf den mein Blick erstmals fiel [*Arripui, aperui, et legi in silentio capitulum, quo primum coniecti sunt oculi mei*]: »Lasst uns ehrenhaft leben wie am Tag, ohne maßloses Essen und Trinken, ohne Unzucht und Ausschweifung, ohne Streit und Eifersucht. Legt (als neues Gewand) den Herrn Jesus Christus an und sorgt nicht so für euren Leib, dass die Begierden erwachen.« [*Brief an die Römer*, 13, 13-14.] Ich wollte nicht weiterlesen und brauchte es auch nicht. In dem Moment, als ich an das Ende des Satzes kam, strömte sozusagen das Licht der Gewissheit in mein Herz, und die ganze Finsternis des Zweifels verschwand. [*Statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo, omnis dubitationis tenebrae diffugerunt.*]” (Übers. d. A.; die lateinischen Texte der augustinischen Werke stammen aus der *Patrologia Latina*.)

Allein das wäre genug, um die Schlüsselposition des Lesens nachzuweisen, wenn wir die Tatsache aufzeigten, dass das erschütternde Ereignis der Bekehrung, was den Höhepunkt des Lebens Augustins und seiner *Bekenntnisse* bildete, nach der Wirkung des Lesens, oder im Lesen selbst eintrat.²¹ Es lohnt sich aber einige weitere Bemerkungen diesem Abschnitt hinzuzufügen, teilweise die Behauptungen Baloghs nachvollziehend, teilweise sie weiterführend oder ergänzend.

1. Augustin schreibt an mehreren Stellen der *Confessiones*, dass er seine Beichte und sein Lob Gottes (*confessio* hat beide Bedeutungen bei ihm) eigentlich nicht Gott, sondern den Menschen mitteilt.²² Augustin selbst und die ande-

²⁰ Darüber siehe J. Balogh, Zu Augustins „Konfessionen“: Doppeltes Kledon in der tolle-lege-Szene. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 25 (1926) 265-270. Der Zusammenhang zwischen der Bekehrung und dem 'Hören' des (gesagten oder vorgelesenen) Wortes war ein Topos in der späten Antike. Siehe J. J. O'Donnell, Augustine, Confessions. Oxford 1992, III, 64-65, mit weiteren Stellen und Hinweisen auf die weitere Literatur. Die Beziehung zwischen dem 'Hören' und dem 'Glauben' ist grundsätzlich in der Paulinischen Tradition, siehe *Brief an die Römer* 10, 14-21.

²¹ Die wichtigste parallele Stelle dazu: VIII, 6, 15. (Die Erzählung des Ponticianus über seinen Freund, der die Geschichte des Heiligen Antonius liest.)

²² Z. B. II, 3, 5; X, 1, 1-4, 5; X, 5, 7; XI, 1, 1.

ren Menschen bedürfen der *Confessiones*. „Augustin bedarf eines *Buches*, eines populären und leicht verbreitbaren Buches, um in der katholischen Welt bekannt zu werden, wie er von dem klassischen heidnischen Agnostizismus durch die manicheische Religion zum Neuplatonismus, und dann endlich zum Katholizismus gelangt war. [...] Dass ein praktisches Ziel Augustin zur Ausgabe der *Confessiones* veranlasst haben muss, dass die neugierige Öffentlichkeit, die in ihrer Neugier nicht immer günstig war, eine Anregung gegeben haben muss, wissen wir aus seinem Aufbegehren, gegen Ende der *Confessiones*.“ (*Einführung*, Xf., Balogh zitiert hier die Stelle *Conf.* X, 3, 3.) Augustin wollte aber nicht nur eine apologetische Biographie schreiben. „Es ist offenbar, dass in dem Moment, als der Gedanke der *Confessiones* in seinem Geist geboren wurde, sich diesem Gedanke eine große religiöse Konzeption angeschlossen haben muss. Auch die Apologie musste zu einem die menschlichen Herzen führenden Lob Gottes werden.“ (*Einführung*, XI f.) Wie es in den *Retractationes* heißt: „Die 13 Bücher meiner *Confessiones* loben über meine Tugenden und Untugenden den guten und gerechten Gott, und erwecken den menschlichen Geist und die Affekte für Ihn [*in eum excitant humanum intellectum et affectum*]. Zugleich, was mich betrifft, wirkten sie auch auf mich so, als ich sie schrieb, und wirken sie auf mich so, wenn ich sie lese [*hoc in me egerunt cum scriberentur, et agunt cum leguntur*].“ (*Retr.* II, 6, 1) Eine Lese-Szene ist also der Höhepunkt der *Confessiones*, das Zentrum der weltgeschichtlichen Szene der Bekehrung. Als Augustin die Szene schrieb, kam sein Geist und sein ganzer Gefühlszustand (*affectus*) in Aufregung, und auch als er später sein Werk liest, wirkt es auf ihn wieder so. Und natürlich sollte es dieselbe Wirkung bei den anderen Lesern auslösen: „Wie sich andere Menschen mit diesen Büchern fühlen, wissen sie selbst; dass viele Brüder die Bücher gern gehabt haben und auch jetzt gern haben, weiß ich.“ (*Ibid.*) Das Buch ist geistige Nahrung für eine Menge der Gläubigen und der noch zu überzeugenden Gläubigen, die anders nicht zu erreichen wäre. Das Schreiben und das Lesen des rhetorischen Buches verändert den Schreibenden und den Lesenden, es berührt sie im Grunde ihres Herzens.

2. Die Tatsache, dass die Erzählung der Lese-Szene erst in den *Confessiones* vorkommt, zeigt die Schlüsselrolle und vielleicht den einigermaßen fiktiven Charakter derselben auf. Balogh hebt die Eigentümlichkeit des Gesichtspunktes der *Bekenntnisse* hervor, und betont die Wirkungen des Schreibens auf die dargestellte Lebensgeschichte, welche die Ereignisse nachträglich ausformen oder gar umgestalten. „Nicht nur die Intensität der Bekehrung, sondern auch ihre Bindung zu einem konkreten Impuls wird nur aus dieser Perspektive [d. h. viel später nach der Bekehrung, in der Zeit des Schreibens der *Confessiones* – Anm. d. Verf.] sichtbar. Jene Werke Augustins, die er gleich in der Periode nach der

Konversion geschrieben hat, zeigen den Prozess der Annäherung zum Katholizismus eindeutig ganz anders, als die *Confessiones* vierzehn Jahre später. [...] In den ersten drei Werken nach der Bekehrung weist er unmissverständlich darauf hin, dass die entscheidende Ereignisse dieser Periode die Folgenden sind: *der Abschied von seinem Beruf, und die Krankheit*, die ihm diesen ermöglicht. [...] Von dem, dass diese Ereignisse *religiöse Konversion* heißen, und *von dem mystischen Impuls der Worte »tolle lege«*, ist hier noch keine Rede.” (VLP, 13f.) Die meisterhafte Komposition und die motivische und metaphorische Dichte ergibt die Wirkung der mystischen Szene.²³ Daneben ist es auch sehr interessant, dass Augustin an anderen Stellen die Abkehr von der Rhetorik mit körperlichen Symptomen, mit dem unvermeidlichen Zwang des kranken, verderbten Körpers erklärt. Diese Symptome konzentrieren sich auf die Organe des Sprechens und der Atmung, die Organe der Stimmgebung; also lässt eben das *Organ* den Redner im Stiche.²⁴ Die zum lauten Sprechen (zur Rede und gleichfalls zum lauten Lesen) erforderlichen Organe, d. h. die physiologische Infrastruktur, sind keineswegs bloß äußerliche Faktoren der Konstitution und der Rezeption der Texte. „Damals waren die Gesetze des Schrift-Stils dieselben, wie die des Rede-Stils; und dessen Gesetze hingen zum Teil von der erstaunlichen Ausbildung, den raffinierten Bedürfnissen des Ohrs und Kehlkopfs ab, zum andern Teil von der Stärke, Dauer und Macht der antiken Lunge.”²⁵ Die Momente des Lebens Augustins werden so mit symbolischer Kraft erfüllt: Er hört mit der Rhetorik, der Kunst des lauten Sprechens (auch) wegen der Schwäche des Körpers auf, auch die Zeichen des Körpers fordern die Konversion, die 'Bekehrung' der Seele (*conversio*).

3. Augustin, zurückkehrend zum Tisch, nimmt das Buch, den Codex der Schriften des Heiligen Paulus (*codicem apostoli*), er schlägt es auf, und beginnt es zu lesen, und zwar dort, wo sein Blick erstmals hinfällt (*Arripui, aperui, et legi in silentio capitulum, quo primum coniecti sunt oculi mei*). Einige Zeilen später (VIII, 12, 30) erzählt er, dass er, bevor er das Buch schließt, seinen Fin-

²³ Zur Beschaffenheit der Szene und zur 'Zuverlässigkeit' des biographischen Erzählers siehe O'Donnell, a. a. O. III, 3f., 59f. Zur notwendigen, aber widersprüchlichen Beziehung zwischen der 'Bekehrung' und der biographischen Erzählung siehe J. Freccero, *Autobiography and Narrative*. In: Th. C. Heller–M. Sosna–D. E. Wellbery (Hrsg.), *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*. Stanford 1986, 16-29.

²⁴ *Contra Academicos* I, 1, 3: *pectoris dolor*; *De ordine* I, 2, 5: *stomachi dolor*; *De beata vita* I, 4: *pectoris dolor*; *Confessiones* IX, 2, 4: *pulmo meus, dolor pectoris*.

²⁵ Fr. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*. VII. Teil, 247. Abschnitt. Wie Guglielmo Cavallo formuliert: „Die Kraftanstrengung, die zum lauten Lesen nötig ist, bezeugt die damalige Medizin, die das Lesen als die zur Gesundheit nützliche Praxis behandelt. Es ist besonders verständlich, wenn wir das überlegen, dass dem Lesen die kräftige Begegnung des Kopfes, des Rumpfes und der Arme begleitet.” Cavallo, a. a. O. 79. (N. 6.)

ger oder irgendein anderes Zeichen zwischen die Seiten eingeschoben habe, damit er den gelesenen Abschnitt kennzeichne (*interjecto aut digito aut nescio quo alio signo, codicem clausi*), und so könne er später seinem Freund zeigen, was er gelesen habe. Das ist eine Art von *sortilegium*: Man schlägt ein Buch aufs Geratewohl auf, bezeichnet – wieder aufs Geratewohl – eine Stelle des Textes, dann bezieht der Leser den zufälligerweise gefundenen Abschnitt auf seine Lebenssituation.²⁶ Die Anhäufung der Verben am Anfang des zitierten Satzes (*arripui, aperui, et legi*), der Inhalt der zweiten Hälfte des Satzes und der Seelenzustand Augustins in der ganzen Szene verweisen darauf, dass Augustin das Buch *eilig* ergreift, es *schnell* aufschlägt, und *sofort* den Abschnitt still zu lesen beginnt. Dann bezeichnet er die Stelle, damit er sie später wiederfinden kann. All das wäre bei den Buchrollen (*volumen*) schwer vorstellbar, die vor dem II. und III. Jahrhundert n. Ch. für das Aufschreiben längerer Texte allgemein im Gebrauch waren. (Das wäre *schwer* vorstellbar, aber eigentlich möglich, wenn man ein bisschen herumhantierte, was aber die Gehobenheit und die dramatische Spannung der Szene vernichten würde.²⁷) Wie die ganze Szene, so ist auch dieses *sortilegium* von der Anwesenheit des Übernatürlichen durchdrungen. Dass das Übernatürliche auf die hier beschriebene Art anwesend sein kann, dazu war die Form des Codex als des materiell-technischen Trägers des Textes nötig.²⁸

4. Selbstverständlich misst Balogh eine besondere Bedeutung dem Teil der Beschreibung bei, dass Augustin das Buch stumm, lautlos liest (*legi in silentio*). „Somit gewinnt die große, weltgeschichtlich gewordene Szene des »tolle lege« auch eine gewisse symbolische Bedeutung im Hinblick auf Augustins allmähli-

²⁶ Augustin bereitete schon früher das hier beschriebene Auftauchen des *sortilegium* vor: IV, 3, 5. Hier, im IV. Buch, lehnt er den Gebrauch ab, den früher auch er ernst nahm. O'Donnell (a. a. O. 62, 65f.) trachtet diese zweideutige Beziehung Augustins zur alten Tradition der *sortitio*, des *sortilegium* zu erklären. Seine Erklärung stimmt aber nicht, weil es sich hier um kein *spontanes*, sondern um ein sehr *absichtliches sortilegium* handelt.

²⁷ Das bemerkt kurz auch Brian Stock (a. a. O. 345).

²⁸ Natürlich war die *sortitio* durch Texte oder durch einzelne Wörter oder Buchstaben auch früher bekannt. (Siehe z. B. Cicero *De divinatione* II, 41, 85-86. Zur Methode in der klassischen Antike siehe *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Stuttgart 1927, XIII. s. v. *Losung* II.) Darum muss man die hier beschriebenen Eigentümlichkeiten und die Rolle der *sortitio* in der ganzen Szene der Operation hervorheben. Es gilt zu erwähnen, dass der Codex darum verbreitet wurde, denn das sich formende Christentum bevorzugte diesen Träger gegen die traditionelle Buchrolle. Das hatte mehrere Ursachen. Das Christentum suchte auch die weniger gebildeten Gesellschaftsschichten anzusprechen, und sie müssen den Codex besser gekannt haben, als die *volumina*, weil in den niedrigeren Schulen die Ersteren im Gebrauch waren. Der Codex war billiger als die Buchrolle. Er konnte in einem Buch die kanonischen Texte der neuen Religion zusammenfassen, und dank desselben konnten die einzelnen Abschnitte und Verse wiedergefunden werden (*Cavallo*, a. a. O. 90).

che Loslösung von der traditionellen literarischen Bildung. Der Inhalt seines ganzen bisherigen Lebens war ein Kult der rhetorischen Form; Gegenstand und Mittel dieses Kultes ist *das Wort*. Als er im Momente der wundersamen Konversion die Worte des Apostels stumm für sich liest, wird nicht nur der Ritus eines tief in seiner Bildung und seinem Geschmack wurzelnden Ideals, der Kult des künstlerischen Wortes unterbrochen, sondern es reißt auch die Kontinuität einer noch tiefer, unter dem Bewußtsein, nistenden Gewohnheit: Augustin, dem ja alles stumme Lesen so fremd war, verzichtet plötzlich auf das Ursymptom antiker Rhetorik, auf das laut gelesene Wort. An Stelle des alten Ideals trat nunmehr jenes Neue: nicht *verba*, sondern *sententiae*, nicht *lingua exercitata*, sondern *cor castum* – nicht der Laut, sondern das Gefühl führt ihn in das neue Reich”. (STIL, 360f., ähnlich VLP, 11f., VP, 7.) Beim lautlosen Lesen wird die Einheit des Zusammenhangs des *audire–legere–intelligere* aufgelöst (VP, 10f., 22f.; ÚA, 27-29), das Verstehen vollzieht sich nunmehr ausschließlich durch die Augen, also gleichsam „unmittelbar”. Der Schwerpunkt des Lesens und des Verstehens wird in den inneren Raum des Lesers versetzt. Nicht mehr das körperliche Ohr, sondern das innere Ohr, „das Ohr des Herzens” hört und nimmt die stumm gelesenen Worte auf. (Die Metapher *ures cordis* taucht im Text der *Bekenntnisse* unzählbar oft auf.²⁹) Dies steht in keinem Widerspruch zu der mehrmals ausgeführten Sprachtheorie Augustins, nach der der geschriebene Buchstabe die Stimme zeigt, und mit der Stimme zusammen den Sinn erschließt.³⁰ Die Stimme kann nämlich bei Augustin auch die nicht hörbare „Stimme” des inneren Gespräches sein.³¹ Beim lautlosen Lesen projiziert der Anblick des geschriebenen Wortes, d. h. der Buchstabe, den Sinn der Wörter auf die Fläche der Seele, ohne die laute Vermittlung des Körpers. (Die Stummheit des Sehens kann die Vorstellung der mittelbaren Beziehung mit dem Sinne erwecken.)³² Balogh formuliert in diesem Zusammenhang, dass der Heilige Ambrosius, als er lautlos las, „jene Vertiefung des Gelesenen suchte, die von der rhetorischen Antike noch weit war. Er ist die erste schreibende und lesende Figur der Antike, der aus der Sicht der »Lesetechnik« unser Verwandter ist.”

²⁹ Die Metapher „Ohr des Herzens” oder „Ohr der Seele”, „das hörende Herz”: IV, 5, 10; IV, 11, 16; IV, 15, 27; V, 14, 24; VII, 10, 16; XI, 15, 18; XII, 11, 11-12.

³⁰ Siehe z. B. *De dialectica* 5, 11; *De doctrina christiana* II, 1, 1-4, 5; *De magistro* 4, 7f.

³¹ Siehe *De trinitate* XV, 14, 24, wo er behauptet, dass „unser Wort” (das innere Wort) so verstanden werden solle, als ihm keine (wirkliche, physische) Stimme gehörte, nicht einmal die Vorstellung derselben, sondern wir würden dieses Wort unmittelbar von jenem Ding in unserem Inneren aussagen, das wir mittels unseres Sehens begriffen haben; deshalb gehöre dieses Wort keiner wirklichen Sprache. (*Verbum autem nostrum illud quod non habet sonum neque cogitationem soni, sed ejus rei quam videndo intus dicimus, et ideo nullius linguae est*). Vgl. *De catechizandis rudibus* 2, 3.

³² Svenbro, a. a. O. 170-171, 174. (N. 6.)

(*ÚA*, 35.) Augustin ist in dieser Hinsicht seinem Meister gefolgt.³³ Bei der Ausarbeitung der christlichen Kultur des „Herzens“ gewinnt das innerliche³⁴, stumme, meditative Lesen eine besondere Bedeutung, ohne es ausschließlich zu werden (siehe z. B. die berühmteste Szene des lauten Lesens der Psalmen: IX, 4, 8). Schließlich kann diese Erscheinung auch mit der Theorie „des inneren Wortes“ (*verbum interius*, *verbum intimum*), „des Wortes des Herzens“ (*verbum cordis*) in Zusammenhang gebracht werden, wie sie z. B. in *De trinitate*³⁵ zu lesen ist: wir sollten von dem lauten, kontingenten, unvollkommenen menschlichen Wort zur unmittelbaren, geistigen Betrachtung des vollkommenen Wortes Gottes gelangen.

5. Der letzte Satz des oben zitierten Teils der Gartenszene klingt so: „In dem Moment, als ich an das Ende des Satzes kam, strömte sozusagen das Licht der Gewissheit in mein Herz, und die ganze Finsternis des Zweifels verschwand. [*Statim quippe cum fine hujusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo, omnis dubitationis tenebrae diffugerunt.*]” In diesem Bild kann man leicht die für das Christentum so wichtige Vorstellung des „Lichtes“ identifizieren.³⁶ Dieses transzendente, in das Herz strömende, die Zweifel des in der Finsternis ringenden Menschen beseitigende Licht überflutet hier gleich in dem Augenblick (*statim*) der Beendigung des *Lesens* das Herz des Lesers. Durch das Lesen vermittelt, gelangt dieses Licht göttlicher Herkunft in das Innere des Menschen.³⁷ Diese Vorstellung der *illuminatio* kann mit dem oben erwähnten Modell des Lesens in Zusammenhang gebracht werden, das Jesper Svenbro bereits im V. Jahrhundert bei den Griechen zu identifizieren versucht hat. Nach diesem

³³ Dazu siehe Stock, a. a. O., 61-63. Bei dem Neuplatoniker Plotin findet man einen Hinweis darauf, dass lautes Lesen das Verstehen des Gelesenen erschwert: *Enneades* I, 4, 10, 24-26.

³⁴ Auch im Sinne des „inneren Menschen“. Es geht um den inneren, geistigen Menschen, gegenüber dem äußeren, körperlichen. Siehe z. B. *Brief an die Römer* 7, 22; *Brief an die Epheser* 3, 16; *Der zweite Brief an die Korinther* 4, 16. Vgl. *De trinitate* XII, 1, 1. Der innere Mensch kommt in ähnlichem Sinne auch in der platonischen Tradition vor; siehe Platon *Politeia* 589A-B; Plotin *Enneades* V, 1, 10, 5-14.

³⁵ *De trinitate* XV, 9, 15-16, 26, vgl. *De catechizandis rudibus* 2, 3. Zu den Bildern „des Wortes des Herzens“ und „des sprechenden Herzens“ siehe *Confessiones* VI, 3, 3-4; VI, 11, 20; VI, 13, 23; VII, 1, 1; VII, 7, 11; IX, 3, 6; IX, 10, 24; IX, 12, 29; X, 12, 19; X, 20, 29; X, 35, 57.

³⁶ Siehe z. B. *Das Evangelium nach Johannes* 1, 1; *Brief an die Epheser* 5, 8; *Confessiones* X, 1, 1. Die Vorstellung des Lichtes ist in ähnlichem Sinne auch für den Platonismus bestimmend. Siehe z. B. Platon *Politeia* 507A-509D, 514A-518B; Plotin *Enneades* V, 1, 6, 28-40; V, 3, 12, 39-44; V, 4, 1, 23-41; V, 5, 7. Dazu W. Beierwaltes, Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins. Zeitschrift für philosophische Forschung 15 (1961) 334-362.

³⁷ Vgl. *Confessiones* IX, 6, 14, wo wir von der Auswirkung der Kirchenlieder lesen, dass durch sie die Wahrheit in das Herz strömt (*Voces illae influebant auribus meis et eliquabatur veritas in cor meum*). Siehe noch: X, 31, 46. Gott kann in dem menschlichen Herzen laut werden: XI, 9, 11; XII, 16, 23.

Modell braucht das Lesen nicht mehr die Vermittlung durch die Stimme, sondern die Buchstaben strahlen ihren geistigen Inhalt unmittelbar in die Seele des Lesers aus. Zwischen dem Blatt und der Seele entsteht eine Beziehung, die anhand des Sehens zustande kommt, und der Sinn des Gelesenen wird als ein Anblick auf die Fläche der Seele projiziert.³⁸ Das Licht, das Augustins Herz erfüllt, ist unsichtbar, die Schrift aber, die dieses Licht vermittelt, ist sichtbar. Die Vorstellung des göttlichen Lichtes, das man nur durch die Augen der Seele sieht, wird hier mit der unhörbaren Strahlung der Buchstaben (*legi in silentio*) verbunden, die durch das für die körperlichen Augen sichtbare Licht vermittelt werden.

Hoffentlich ist es mir gelungen überzeugend darzustellen, dass die Werke von Balogh nicht nur für das wissenschaftsgeschichtliche Interesse eine Bedeutung haben. Sein Interpretationsvermögen und seine neuartigen Fragestellungen machen die Gesichtspunkte seiner Untersuchungen auch dann erinnerungswürdig und auch heute anwendbar, wenn einige seiner Thesen berichtigt werden müssen. Die Forscher der antiken Literatur und der Werke Augustins, sowie die sich mit der Mediengeschichte beschäftigenden Wissenschaftler können gleichermaßen von ihm etwas lernen. Seine Studien gehören nicht der abgeschlossenen Vergangenheit an, sondern wurden nach einiger Zeit wieder zeitgemäß.

³⁸ *Svenbro* bringt die Entstehung dieses Modells mit der Wirkung des Theaters in Zusammenhang (a. a. O. 168-174).

<i>ACTA CLASSICA</i> <i>UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XLIII.</i>	<i>2007.</i>	<i>p. 137–155.</i>
--	---------------	--------------	--------------------

RECENT DATA ON THE STRUCTURE OF THE EARLY CHRISTIAN BURIAL BUILDINGS AT PÉCS

BY ZSOLT VISY

One of the most important archaeological sites of Pécs is the Early Christian cemetery, part of which, where most burial structures can be found, became part of the World Heritage in 2000.¹ The burial-chambers located among the underground tombs built of brick and stone or the simple west-east oriented graves can be divided into several groups and types. Some of them were built for one person only, others can be regarded as family or community vaults. Accordingly, there is a significant difference in their sizes. Their orientation generally differs from that of the graves; the chambers are north-south oriented except for some. Only the large-size burial edifices like the *cella septichora* or the so-called mausoleum were oriented east-west. The entrance to the edifices usually ending in an apse was in the southern wall. This orientation can be explained as a result of the location of the cemetery in the hillside sloping south. As there were rectangular barrel-vaulted burial chambers or crypts built under each family chapel sized about 3-6 m x 3-4 m, entry had to be gained to both levels. There were not such underground buildings beneath the larger community burial buildings (churches?) with a more complex ground plan. Instead, their floor level was sunk 1-2 metres below ground level.

The overground chapels built for a person or a family and their underground crypts were built one on top of the other in such a manner that their entrances were to be found in the same vertical plane to the south. Unfortunately, previous excavations could not determine the exact locations of the entrances relative to each other, thus different solutions were brought up concerning the access to them. These solutions were all based on the assumption that both entrances were used steadily and simultaneously. Consequently, the problem of the simultaneous use of the two doors one above the other was solved by recon-

¹ *Fülep* 1984 with previous literature; Évezredek öröksége. Historic Millenary Heritage of Pécs. Pécs 2001; *Tóth* 2001, 1129-1136; *Visy* [2004], 117-123. *Kárpáti-Gábor* 2004, 287-290; on recent research see *Visy* 2006, 3-13.

structing a covered corridor with an entrance of its own in front of the crypt.² According to recent research these reconstruction suggestions are unacceptable. It was only F. Fülep who, on the basis of his observations, tried to find a different solution for the entrance to the crypt of burial chamber II, but as we will see later his suggestion did not prove to be right either. More detailed examinations were possible to be carried out at burial-chambers I and II and the burial buildings at Kővágószőlős,³ but the most decisive discoveries were only made after the excavation of burial-chambers XIX and XX then burial-chamber XXIV.

Since its discovery in 1780, burial-chamber I has undergone numerous examinations, out of which only J. Koller's, I. Henszlmann's and O. Szőnyi's examinations could rely on original evidence.⁴ Although Henszlmann quoted Koller, it was only E. Dyggve⁵ who noticed a fact described by him – that the door of the crypt was walled up with stones. Koller supposed that a Christian martyr had been walled up there alive, whereas Dyggve questioned the existence of the door itself in Roman times. His wrong reconstruction, which assumed that the crypt could be entered via a trap door cut in the floor of the chapel and a way down supplied with steps,⁶ was not accepted by Gosztonyi or later by Fülep either. Fülep took notice of the walled up door and thus claimed that access to the crypt was gained through the uncovered door and the passageway running beneath the level of the chapel, which was horizontally cut in the hillside ascending north (Fig. 1).⁷

In the case of burial-chamber I not only do we have to consider the fact that the way to the crypt was closed with stones but we also have to reckon with a detail in Henszlmann's description which mentions the beginning of a wall on either side of the entrance to the crypt (Fig. 2). The two obviously connected walls that diverge east from the axis of the chamber must have been aimed at strengthening the sides of passageway. However, on the basis of Benkő's illustration it cannot be decided whether the two walls were to support the roof or vault, or they were simple stone piles lacking any cementing built to strengthen the sides of the corridor dug in the ground. The two low wall stumps were preserved for two centuries, and with their condition known it was highly ques-

² Dyggve 1935, 62-77; Fülep 1984; Fülep-Bachmann-Pintér 1988; Gosztonyi [1943]; Hajnóczy 1986, 229-236.

³ Burger 1986, 65-228.

⁴ Koller 1804; Henszlmann 1873; Szőnyi 1907, 32; Szőnyi 1929, 537-544. – The observations made during the repeated unearthing and restoration work of burial chamber I in 1997-1998 and their documentation have not been published yet.

⁵ Dyggve 1935, 62-77.

⁶ *Ibid.* Fig. 1.

⁷ Gosztonyi [1943]; Fülep 1984, 41.

tionable whether they supported a vaulted roof.⁸ More detailed analysis can solve the problem. The crypt and its hallway remained intact because Müller's restoration (1913) unearthed the foundation of the second pillar from the north in the chapel's portico on a bit higher level. Thus the covered passageway – if there was such a passage starting from the door of the crypt – could have been expected to be at least partially intact. However, there are no traces of covering. The two buttresses were not wall stumps in ruins but they seemed to be horizontally ended walls. The pair of walls are not likely to have supported the roof of a covered way down, therefore we cannot accept the existence of such a covered corridor.

Burial chamber II was unearthed by Gy. Gosztonyi⁹ and later F. Fülep conducted supplementary research in it.¹⁰ Gosztonyi suggested an entrance similar to that of crypt I but Fülep rejected the idea and claimed a complex narrow way down supplied with steps instead (Fig. 3a and 3b). His assumption was based on the fact that in the foundation wall of the chapel he had found the vault of the opening formed for the roof of the corridor, and only 80 cm below that he had also discovered a level that he defined as the Roman ground level. This presumption, however, is wrong, because by comparing the two illustrations we can clearly see that it was not possible for him to find the original Roman level here as there was a modern cellar right in front of the crypt. According to Gosztonyi's drawing the floor level of the cellar was even lower than that of the crypt, and the shoulder of its east-west oriented barrel vault was at the same height as the top of the entrance to the crypt or even higher. As a result, during the construction of the barrel-vaulted ceiling all the lower layers must have been destroyed. Nevertheless, the southern wall of the chapel remained, thus the vaulted ceiling was formed by underground work and its upper part did not have to be opened from above. Consequently, the foundation wall of the chapel managed to survive, but the level drawn by Fülep – and regarded as the Roman ground level – was in all probability at the height of the shoulder of the vault or of an opening cut in it.

According to Fülep, there was a vaulted doorway in the foundation of the wall of the chapel.¹¹ His description, however, is not clear enough so it has to

⁸ The two short wallstumps could be seen until 1997 but during the restoration work then they were inexplicably pulled down.

⁹ *Gosztonyi* 1942, 169 sqq.; *Gosztonyi* [1943], 22 sqq.

¹⁰ *Fülep-Fetter* 1971, 91-103; *Fülep* 1984, 41.

¹¹ *Fülep* 1984, 44: „... a vaulted door was found in the southern wall of the chapel (fig. 11b). ... The threshold lies 5.00-5.20 m below the present surface. The width of the entrance is 70 cm, and its reconstructed height is 90-92 cm. The supporting stones of the vault were found on both sides.”

be supplemented in some respects. As noted above, hardly could he have found a Roman level or threshold here. Although Gy. Gosztonyi marked an opening in the wall of the cellar on the level of the door mentioned, Fülep was right to identify the 70 cm wide entrance as that of the passage to the crypt. Furthermore, his description clearly states that this passageway was cut in the ground and there were only supporting stones right under the arch. It also turns out that we cannot reckon with the existence of a vaulted corridor because he would have found it at least between the walls of the chapel and those of the crypt. In this part the passage was covered by the unknown material of the floor of the chapel, which was also of unknown structure. Fülep could not find the continuation of the arch of the door in the southern wall of the chapel either, thus we can imply that there was no such continuation. In his opinion the way down was closed by a stone slab¹², thus the crypt could be entered via a manhole cut in the surface, then through a high threshold. The question of the way down will be dealt with later as well.

As we were unable to make thorough observations on the burial chambers excavated in the past, the problem of how the two doors one above the other were used and accessed was questionable until recently. The question has been answered partially with the help of a similar burial building excavated at Kövágószőlős, although it shows a slightly different structure (Fig. 4).¹³ Below the hall of the chapel with two adjoining apses was a painted narthex, the entrance of which served as the entrance of the crypt at the same time. In front of the narthex ran an unpainted, 1.7 m long corridor with its sides walled, which had three steps made of stone at its southern end. Even though no evidence of a doorway was found, Hajnóczy supplemented the 40 cm wide walls and reconstructed a covered corridor rising in tiers with a regular entrance.¹⁴ This reconstruction, however, is only an assumption because it is not supported by any

¹² According to his assumption the 106 x 57 cm large stele found nearby may have been used for this purpose but its two figures were damaged before the stone was used again (*Fülep–Fetter* 1971, 100). However, on the basis of its size it could not have been large enough to cover the gap. In addition to the observation made by O. Szőnyi in the cella trichora he also assumed the existence of a *mensa* in burial chamber II. (*ibid.* 103). In burial chamber XIII. the foundation of the altar was also found (*Fülep* 1984, 100; fig 51). A *mensa* found in situ came to light in the wooden burial chamber IA dating from the turn of the 4th-5th century beneath the cathedral of Xanten. (*Otten* 2003, 46 sqq; Abb 15). All things considered, the stone slab broken into two which was found near burial chamber II was rather part of a *mensa*-construction.

¹³ I. Ecsedy, G. Kárpáti and A. Sz. Burger's excavation, which was treated by Burger 1986, 165 sqq. The reconstruction is Gy. Hajnóczy's work: The conceptual and actual reconstruction of the villa and the burial vault at Kövágószőlős. *Hajnóczy* 1986, 229-236.

¹⁴ The reconstruction was finished in 1987.

traces at all. On the contrary, an entrance merging into the ground without a door is much more likely to have been there.

Between 2000 and 2004 new excavations took place in Pécs, when burial chambers I and IV were restored again.¹⁵ Then in 2005 and 2006 a European grant supporting the presentation of these historic monuments made it possible to carry out thorough excavations again in the Early Christian cemetery of Pécs.¹⁶ These excavations, during which further similar burial chambers were unearthed (XIX, XX, XXIV), proved to be of paramount importance in clarifying the structure of such funerary edifices. In all these cases the hallway of the crypt contained a manhole cut in the ground and the chamber could be accessed and entered through this sloping passage sometimes supplied with steps in the ground. Since no pillars or walls supporting a roof could be observed in any of the cases, it is obvious that there were no structures covering these ways down. On the other hand, they could not be left uncovered because of the danger of inundation, therefore we can only presume that the manholes were either covered by wood or stone slabs or they were partially or entirely filled up with earth and were only opened at funerals.

In order to consider these things we need to know, at least approximately, the Roman ground level. Although there has already been research carried out in this field,¹⁷ it covered a relatively small area, thus the excavations did not make it possible to give an accurate account of the surface because the medieval and modern buildings have significantly changed the former surface. The construction of the cathedral, the castle and its various buildings, then the construction restarted in the 18th century created several artificial terraces, most of which are not exactly known either. The excavations in 2005 and 2006 brought a change in this respect as well. The comprehensive excavations covering the largest area of the cemetery examined so far enabled us to distinguish and assess the different ages when the surface was changed. During the research more than 70 Roman graves and further burial chambers came to light. After the assessment and comparison of their terraces we managed to define, at least approximately, the Roman ground level in the whole area.

¹⁵ Zs. Katona-Győr, G. Kárpáti and O. Gábor's excavation, consulted by Zs. Visy. *Kárpáti-Gábor* 2004, 287-290.

¹⁶ The excavation made by Janus Pannonius Museum was led by Zs. Visy assisted by Zs. Tóth, Cs. Pozsárkó and G. Orbán (at the beginning O. Gábor and B. Bodó were also present). *Visy* 2006, 3-13.

¹⁷ Except for F. Fülep's excavation at burial chamber II, where he observed a 50 cm decrease in ground level in the length of the chapel. South of it the surface is 40° steep to south (*Fülep-Fetter* 1971, 97, Abb. 8). A. Burger's excavation at Kővágószőlős is another exception.

It was already observed that not only the burial chambers were underground buildings but partially the chapels as well with their northern side lower in the ground. These observations provided the basis for the previous reconstructions, which presumed a terraced structure of the funerary buildings with separate entrances to the chapel and the crypt on two different terraces. These reconstructions, however, did not take into consideration the fact that the hillside in Pécs was not so steep as to provide two terraces one above the other within a few metres.

The one-room burial buildings were also partially sunk below the surface. Gosztonyi knew that the *cella septichora* was sunk 3.5 m below the surface on the northern side¹⁸ and that the building could only be accessed via a sloping flight of steps.¹⁹

Relying on the assessment of the excavations and the reconstructed Roman surface the following can be stated: the method used was the same with all the recently excavated burial buildings and there is little difference between the individual cases. The floor level of the chapel (*cella memoriae* or *oratorium*) built on top of the underground crypt was 1-2 steps higher than the surface level in front of the entrance. It is not yet known if the rear wall of the chapel was entirely freed from the layers of ground that were somewhat higher there, but it is most likely. Therefore the smaller chapels stood on a roughly horizontal terrace. On the south a narrow ditch-like passage was dug for the way down to the crypt, the entrance of which could be accessed via this passage sloping north.

The way down could be first examined in front of burial chamber XIX.²⁰ The crypt and the passage leading to burial chamber XX were excavated in 2005; the two structures were almost the same (Fig. 5). Right in front of the entrance to the crypt another wall was built with a similar arched doorway in it. Nevertheless, the axis of the two entrances is not in the same plane. In front of the outer wall an oblong hole was dug, the two vertical sidewalls of which were parallel. Its floor was gradually rising to the south and its rounded-off southern end led to the surface sloping in tiers. The two sidewalls were strengthened by two piles of stone near the entrance, but no evidence of an openable door was found. The doorway was barred by regular stones placed on top of the other

¹⁸ Unfortunately his remark, which was right and also published, was not taken into consideration when making the model preserved in Janus Pannonius Museum. Thus its ignorance has been an obstacle in getting to know the real situation.

¹⁹ Gosztonyi [1943] fig. 1. – As he could not dig up the entrance because of statical danger and thus he did not know the place exactly, he assumed a flight of stairs inside. After recent research we already know that the flight of steps was outside the building.

²⁰ The excavations were done by O. Gábor, who will prepare the publication of the chamber.

without any cementing, which prevented earth from getting into the crypt. The burial chamber was broken in and devastated as early as the Roman age, during which a 60 cm high part at the top of the stone wall was removed. As regards the filling of its way down, it can be stated that it was simple earth placed there after the last burial²¹ and it was disarranged by the despoilers of tombs. Above this earth were lying the remains of the walls and frescoes of the chapel in a thick layer.

The evidence can be assessed in one way only. After the last burial the entrance was walled up with a stone wall lacking cementing, then the narrow passage sloping towards the entrance was filled up. Thus the entrance to the chapel could be approached without any difficulty because it could only be accessed if there was no gap in front. We can assume that the same procedure was followed in the case of the two previous burials as well. If that is the case, the way down to the crypt was only open at burials, normally it was filled up and allowed free entry into the chapel. It cannot be found out whether the surface of the filling was covered by wood or huge stone slabs or not. It was only the chapel where the commemorations of the dead took place; the crypt was not and could not be entered for this purpose. The crypt was an area preserved for the dead, together with all the grave-goods and sometimes also frescoes surrounding them. The tomb on the right of the crypt is a good example of that because in a similar way to other tombs in Sopiana the inside top of this constructed tomb was coated with a layer of mortar which was painted, and on the part above the head, also inside the tomb, a painted Christogram could be found.

Burial chamber XXIV showed a definitely similar picture, as during its partial excavation a similar chamber was found with an entrance and a hallway in front of that, together with a passage down ditch with two wall stumps adjoining the hall.²²

The graves and tombs could be closed and made inaccessible in a variety of ways. Simple graves were laid in the ground and the dead could be commemorated outside, above the grave. A good example of the burial edifices built above tombs or graves is chapel XIII, beneath which there was no crypt, only tombs and graves in the ground.²³ Naturally, the community buildings had a

²¹ There were three tombs in the crypt.

²² *Visy* 2006, 3-13, general plan.

²³ *Fülep* 1984, 99 sqq. For an assessment of the chamber different from Fülep's cf. *Schmidt* 2000, 299, according to whom – and I also agree – the semicircular bench and the *mensa* in the middle were the scene and furnishing of the traditional funeral cult. A similar *mensa* came to light in the *cella memoriae* of the Late Roman and presumably Early Christian cathedral of Xanten, *ibid.* 259, as well as *Borger* 1958, 380-390; *Otten* 2003.

door that could be locked. The crypts could be closed in several ways. If the way down started from the chapel, either the door of the chapel was closed or the trapdoor above the flight of stairs was covered by a stone slab or something else. However, our only verifiable example is that of the *mausoleum* at Sopiana.²⁴ The large size of the chapel provided the opportunity to build stairs inside the building, which fortunately remained. Nevertheless, most buildings were too small to form an inner way down with an entrance and a flight of stairs in them. Anyway, there are no traces of such manholes left. In such cases, by making use of the possibilities provided by the hillside, the structures described above were constructed.

In the case of such burial chambers, no door was built in the entrance of the crypt nor in the arched entrance built in front, at the northern end of the passage. Furthermore, no evidence can prove that the passage was covered in any way. The solution could have been provided by a huge stone slab laid on the surface but we have no trace of that. What is more, the gap was so large in the cases known that we can ignore this solution. Another one could have been a stone building, but in the two cases known (chamber I and II) we only have traces of open porticoes. A covering made of wood cannot be considered either as no post-holes were found. We can totally exclude the existence of an arched stone-walled corridor because its remains would have surely been found.

The ways down must have been covered somehow. On the one hand entry to the chapel had to be provided, on the other hand it had to be ensured that when it rained or snow melted no water would flood the crypt and disturb the dead lying there. It is proved that there was no flooding, there is no evidence of that.²⁵ The conclusion drawn on the basis of how the way down to burial chamber XX looked after having been filled and later broken in, leads us to further conclusions. Firstly, we can state that the passage was filled up with earth not only after the last burial but the previous burials as well. Secondly, this method was definitely used in the case of many other chambers.

Besides the feeling of duty towards the dead and the above mentioned practical reasons, the crypts had to be closed for safety reasons, too. Despoiling burial buildings was quite general, which was even worse concerning the tombs. Instead of doors it was more practical to fill up the passage with thick layers of earth even if sometimes it did not provide enough protection either.

²⁴ Fülep 1987, 31-44, *idem* in: Fülep – Bachmann 1988, 15 sqq. His other best known example where the way down starts from the chapel, is from Marusinac cemetery in the north-west of Salona: Dyggve – Egger 1939; Egger 1962, 181-188.

²⁵ The fact that the steps of the *cella septicora* are slashed by gullies through which water flooded the inside of the building is a further evidence for the interruption of the construction.

Relying on these pieces of information, we must also consider the question of the entrance to the previously excavated and described burial buildings (Fig. 6). As regards burial chamber I Koller made an accurate description of how the entrance to the crypt was covered by broad stones while Benkő focused on the stone walls on the sides of the way leading down. Knowing the reconstructed Roman surface, we must assume that the crypt could only be entered through a steep vertical manhole, and the fact that the entrance was walled up suggests that the way down was filled up with earth. The analysis of burial chamber II led to a similar result. There an open corridor sloping towards the entrance of the crypt could be reconstructed, which was running under the foundation wall of the chapel. It was highly advisable to fill it up because in the absence of a covered and vaulted corridor the foundation wall of the chapel would have been endangered. The foundation of both buildings starts about 1 m above the floor level of the crypt, whereas in the case of the other crypts it starts at the height of the shoulder of the vault or even higher. This fact might also have caused misinterpretations when reconstruction suggestions were made, whereas the solution suggested by us is not particularly influenced or excluded by the different foundation levels or the colonnaded portico with 4 pillars built in front of the chapel of burial chamber I. Therefore it is obvious that the structure of these similar buildings including the one at Kővágószőlős should be reconstructed in the way we have presented and proved. Moreover, although not considered by us, the passages leading to burial chambers III, IV and all the others belonging to this type may have been built in a similar fashion.

The Early Christian finds at Pécs are in close connection with the Late Roman and Early Christian ones found in the Balkans and the provinces of the Danube region.²⁶ The burial chambers found and excavated in Pannonia and the neighbouring southern provinces are extremely varied but only in a few cases are the ways leading to their entrances known. Various methods were used in the crypts excavated in the Early Christian Monastirine cemetery in Salona.²⁷ The hall of burial chamber 1 and 2 were not possible to be excavated except for their doorways. The entrance to burial chamber 3 was covered by a stone slab. In the bottom of the passage leading to burial chamber 4 a sliding door was found, which could be pushed along stone rails. According to Rendič Miočević the way down was closed by a large stone slab. All the crypts had high thresholds. Likewise, the flight of stairs in the passage leading to the crypt in Niš ended in a high berm like structure.²⁸ Thus the passageways to the crypts are

²⁶ Bender, H. Ubl; E. Tóth 1994.

²⁷ Rendič-Miočević 1954-1956, 53-70; Abb. 2; Taf. I.4.

²⁸ Mirković 1954-1956, 87, fig 2.

similar to those in Sopianae but they were built and presumably not filled up with earth. Therefore the ones in Sopianae form an individual type having been simply cut in the ground and sometimes strengthened on both sides by low stone walls lacking any adhesive.

To sum up, the ways down to the burial chambers of the edifices excavated in Sopianae were different from their analogies to be found in southern regions. They were crypts closed not by a simple door or a stone slab but usually by earth (occasionally supplemented by wood or stone slabs) and were opened on burial occasions only. As our examples show, the opening of the crypt was in all cases closed by a stone wall built without any cementing. As regards purpose, this solution does not differ significantly from the one used in Salona or in the case of other burial chambers. It coincides with the Roman and ancient burial customs, according to which the grave and its chamber belong to the realm of the dead. By laying the dead under the ground, the living fulfilled their duties towards the dead as well as the basic health requirements. The relationship between them, however, did not come to an end. Those who gathered together for burial feasts sent down mainly libation to their dead and this custom did not disappear after the adoption of Christianity either. Through a hole or the *fenestella* sometimes, the dead were given some of the offering presented either outside or on the *mensa* built or set up in the chapel (*cella memoriae, oratorium*).²⁹ Accordingly, the crypt belongs to the realm of the dead, hence the images of the frescoes are all connected to their salvation. The Biblical scenes presenting Christ himself or his monogram were all carefully chosen to represent salvation, Paradise, eternal happiness and glory.³⁰

²⁹ Marusinac: Egger 1962, 185. Pécs, I. sírkamra: Fülep 1984, 41. with further literature.

³⁰ Cf. Nagy 1938, 31-148. Nagy 1939; Fülep 1984, passim. Recently Pozsárkó 2004, 2-10. and Hudák-Nagy 2005.

Bibliography

- Bender* 1994 *H. Bender*: Die Christianisierung von Flachlandraetien nach den archäologischen Zeugnissen bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts, in: *E. Boshof–H. Wolff* (Ed.): Das Christentum im bairischen Raum, Böhlau, Köln–Weimar–Wien 1994, 63-77.
- Borger* 1958 *H. Borger*: Die Ausgrabungen im Bereich des Xantener Doms. In: *Ausgrabungen in Deutschland*. Berlin 1958, 380-390.
- Burger* 1986 *Sz. Burger A.*: The Roman Villa and Mausoleum at Kővágószőlős. *Janus Pannonius Múzeum Évkönyve* 30-31 (1985-1986). Pécs 1986, 65-228.
- Dyggve* 1935 *E. Dyggve*: Das Mausoleum in Pécs. *Pannonia* 1935, 62-77.
- Dyggve–Egger* 1939 *E. Dyggve–R. Egger*: Der alt-christliche Friedhof Marusinac. *Forschungen in Salona III*. Wien 1939.
- Egger* 1962 *R. Egger*: Römische Antike und frühes Christentum I-II. Klagenfurt 1962.
- Fülep–Fetter* 1971 *F. Fülep–A. Fetter*: Neuere Forschungen in der ausgemalten frühchristlichen Grabkammer no. II. in Pécs. *JPMÉ* 16 (1971) 91-103
- Fülep* 1984 *F. Fülep*: Sopianae. *Archaeologia Hungarica* 50. Budapest 1984.
- Fülep* 1987 *F. Fülep*: A pécsi későrómai ókeresztény mausoleum feltárásáról [About the Discovery of the Late-Roman Early Christian Mausoleum in Pécs]. *JPM* 32 (1987) 31-44.
- Fülep–Bachmann–Pintér* 1988 *Fülep F.–Bachmann Z.–Pintér Z.*: Sopianae–Pécs ókeresztény emlékei [Early Christian Monuments in Sopiane–Pécs]. Budapest 1988.
- Gosztonyi* 1942 *Gosztonyi Gy.*: A pécsi II. számú ókeresztény festett sírkamra és sírkápolna [Die bemalte altchristliche Grabkammer und Grabkapelle no. 2. in Pécs]. *Arch.Ért.* 69 (1942) 169 skk.
- Gosztonyi* 1943 *Gosztonyi Gy.*: A pécsi ókeresztény temető [The Early Christian Cemetery of Pécs]. Pécs [1943].
- Hajnóczy* 1986 *Hajnóczy, Gy. J.*: The Conceptual and Actual Reconstruction of the Villa and the Burial Vault at Kővágószőlős. *Janus Pannonius Múzeum Évkönyve* 30-31 (1985-1986). Pécs 1986. 229-236.
- Henszlmann* 1873 *I. Henszlmann*: Die altchristliche Grabkammer von Fünfkirchen. *Mitt. der K.u.K. Zentralkommission XVIII* Wien 1873.
- Hudák–Nagy* 2005 *Hudák K.–Nagy L.*: Megfestett mennyország. Barangolás a pécsi ókeresztény temetőben [The Painted Heaven. Wandering through the Early Christian Cemetery of Pécs]. *Örökségi Füzetek* 4, Pécs 2005.
- Kárpáti–Gábor* 2004 *G. Kárpáti–O. Gábor*: The Buildings and Frescoes of the Early Christian Cemetery of Pécs. *Situla* 42 (2004) 287-290.
- Koller* 1804 *J. Koller*: Prolegomena in historiam episcopatus Quinqueecclesiarum. *Posonii* 1804.
- Mirković* 1954-1956 *L. Mirković*: La nécropole paléochrétienne de Niš. *Arch. Jug.* I-II (1954-1956) 85-100.
- Nagy* 1938 *Nagy L.*: Pannonia sacra. In: *Szent István emlékkönyv I*. Budapest 1938, 31-148.
- Nagy* 1939 *Nagy T.*: A pannoniai kereszténység története a római védőrendszer összeomlásáig [The History of the Christianity of Pannonia up to the Collapse of the Roman Defending System]. *Dissertationes Pannonicae* II 12, 1939.

- Otten* 2003 *Th. Otten*: Die Ausgrabungen unter St. Viktor zu Xanten. Dom u. Immunität. Rheinische Ausgrabungen 53, Mainz 2003.
- Pozsárkó* 2004 *Pozsárkó Cs.*: Későrómai antik motívumok az őkeresztény mauzóleumban [Late Roman Antique Motifs in the Early Christian Mausoleum]. Pécsi Szemle VII/3, 2004, 2-10.
- Rendič-Miočević* 1954-1956 *D. Rendič-Miočević*: Neue Funde in der altchristlichen Nekropole Manastirine in Salona. Arch. Jug. I-II (1954-1956) 53-70.
- Schmidt* 2000 *W. Schmidt*: Spätantike Gräberfelder in den Nordprovinzen des Römischen Reiches und das Aufkommen christlichen Bestattungsbrauchtums. Tricciana (Ságvár) in der Provinz Valeria. SJB 50 (2000) 213-441.
- Szőnyi* 1907 *Szőnyi O.*: A pécsi őskeresztény sírkamra [The Early Christian Grave Chamber in Pécs]. Budapest 1907.
- Szőnyi* 1929 *Szőnyi O.*: A pécsi őkeresztény temető sírkamrája és kápolnája [Grave Chamber and Grave Chapel in the Early Christian Cemetery in Pécs]. Magyar Művészet V (1929) 537-544.
- Tóth* 1994 *Tóth E.*: Das Christentum in Pannonien bis zum 7. Jahrhundert nach den archäologischen Zeugnissen. In: *E. Boshof-H. Wolff* (szerk): Das Christentum im bairischen Raum, Böhlau, Köln-Weimar-Wien 1994, 241-265.
- Tóth* 2001 *Tóth E.*: Sopianae a késő császárkorban [Sopiane in the Late Antiquity]. Jelenkor XLIV (2001) 1129-1136.
- Ubl* 1994 *H. Ubl*: Die Christianisierung von Noricum Ripense bis zum 7. Jahrhundert nach den archäologischen Zeugnissen. In: *E. Boshof-H. Wolff* (Ed.): Das Christentum im bairischen Raum, Böhlau, Köln-Weimar-Wien 1994, 129-151. pp.
- Visy* 2004 *Visy Zs.*: Adatok Sopianae őkeresztény leletgyűjtésének értékeléséhez [Data to the Evaluation of the Early Christian Finds of Sopiane]. Örökségi Füzetek, 2, Pécs, [2004], 117-123.
- Visy* 2006 *Visy Zs.*: Cella septichora. Előzetes beszámoló a Szent István téren, az őkeresztény temető területén folytatott régészeti kutatásokról [Cella Septichoria. Preliminary Report about the Archaeological Investigations in the St. Stephan Square, in the Territory of the Early Christian Cemetery]. Pécsi Szemle IX/1 2006. nyár, 3-13.

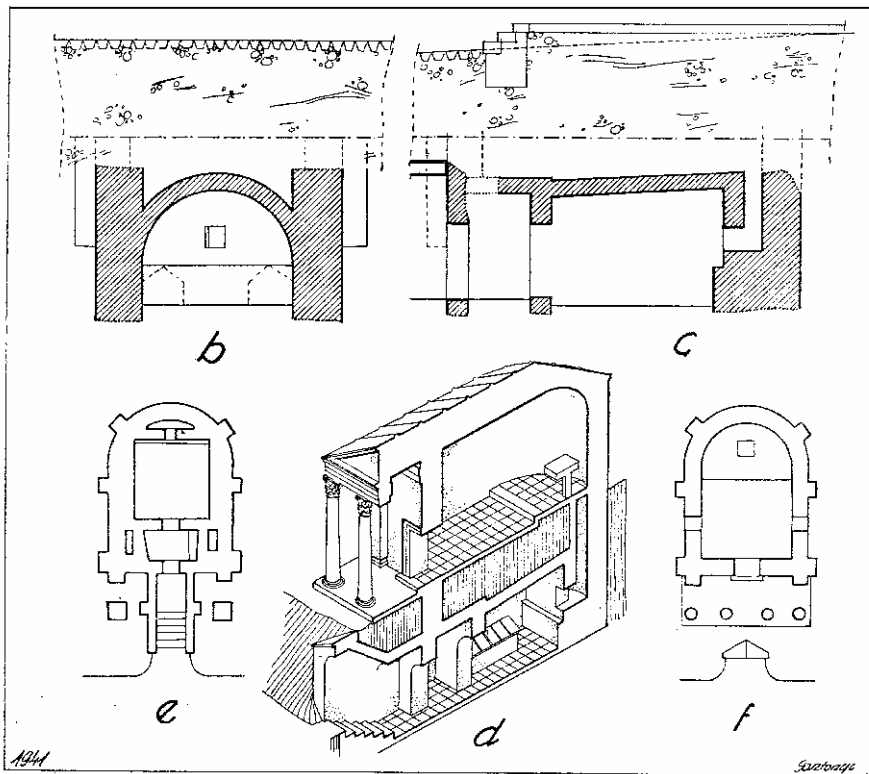


Figure 1. The structure of burial chamber I according to Gy. Gosztonyi (1943, Fig. 6).

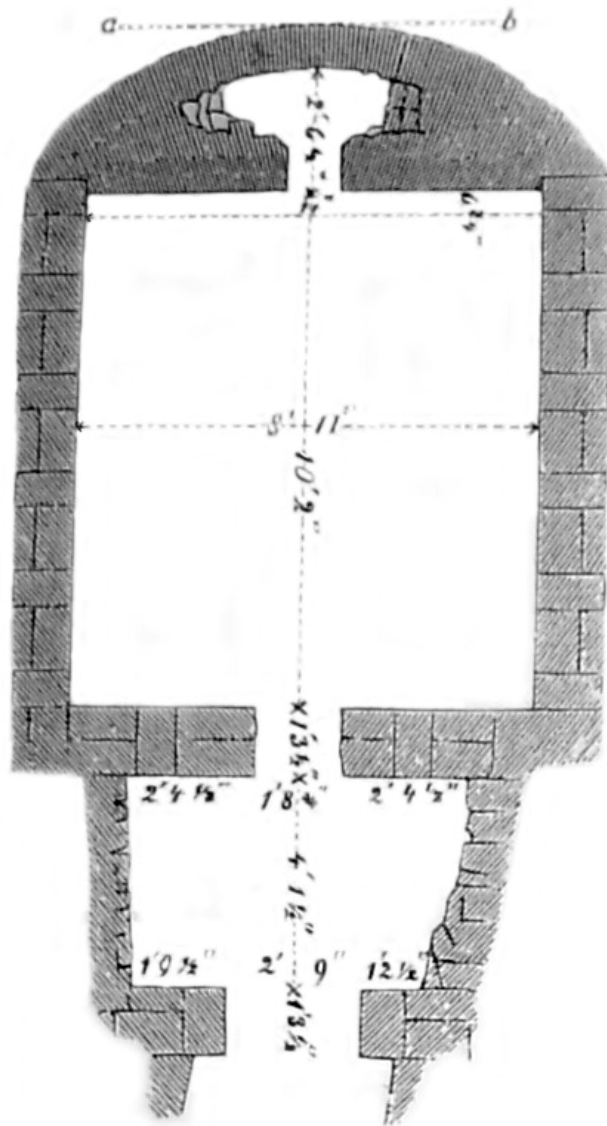


Figure 2. The ground plan of burial chamber I made by H. Benkő in I. Henszlmann *op. cit.* Fig 4.

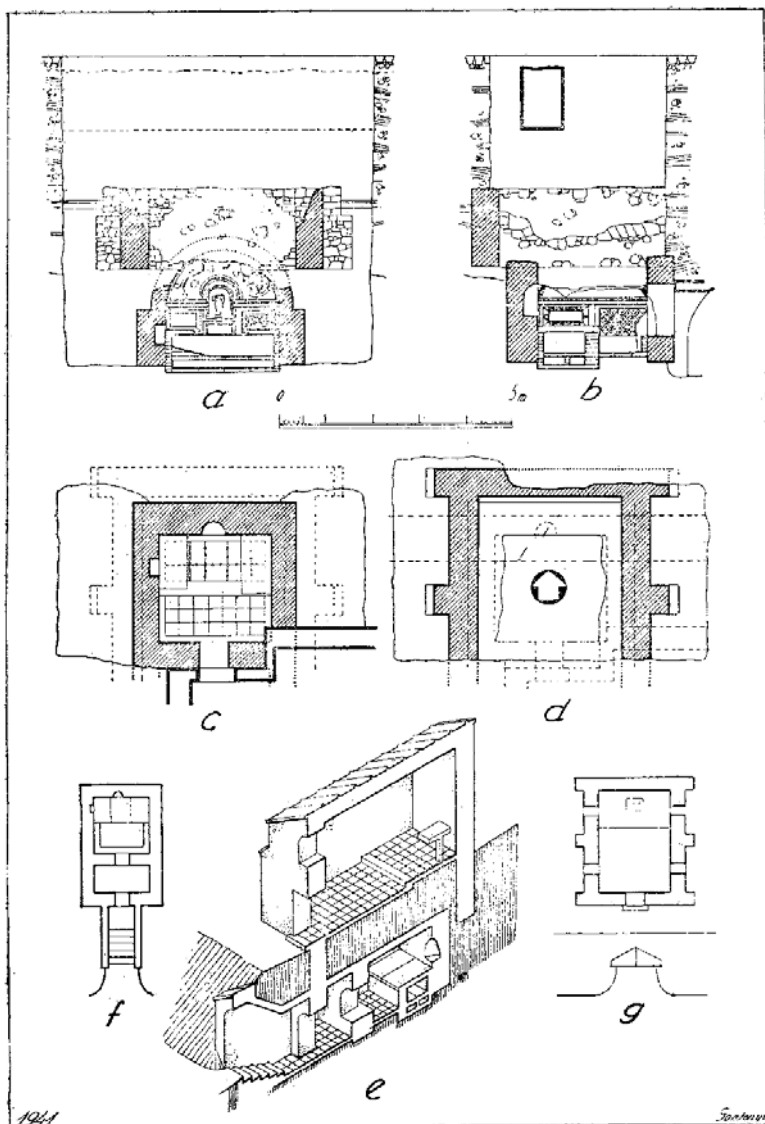


Figure 3a. The structure of burial chamber II according to Gy. Gosztonyi (*op. cit.* Fig. 9.)

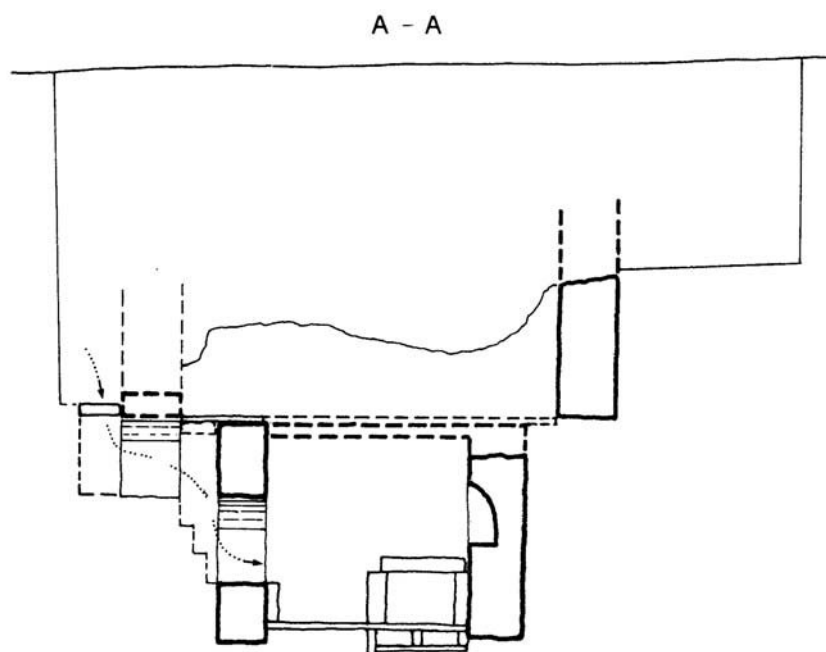


Figure 3b. The structure of burial chamber II
according F. Fülep (*op. cit.* Fig. 11b).

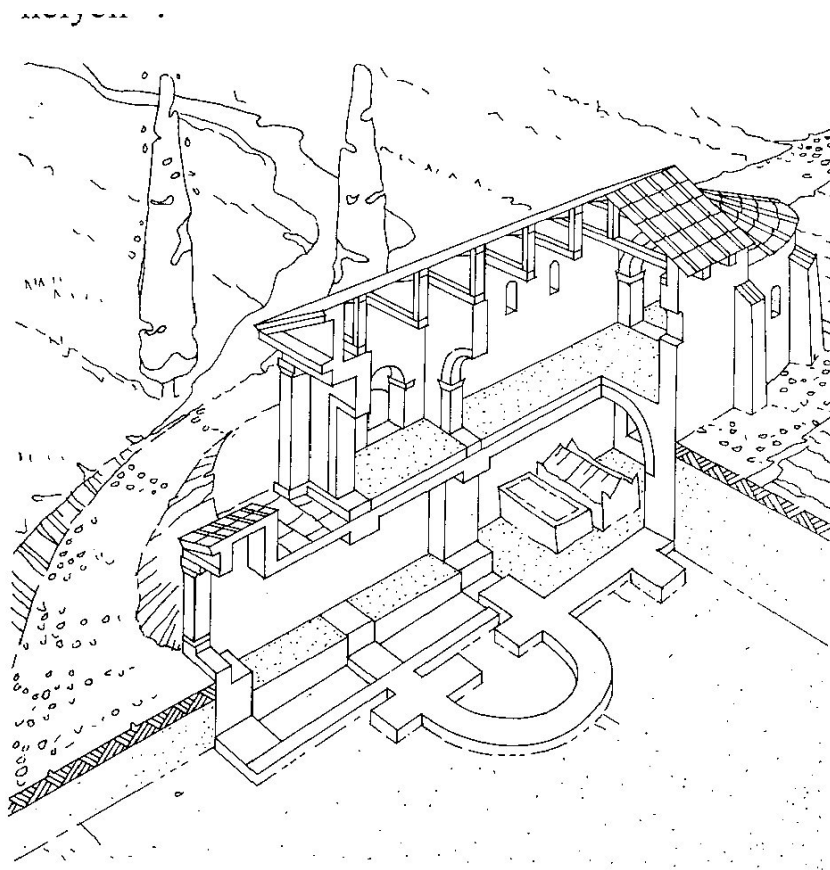


Figure 4. Gy. Hajnóczy's reconstruction drawing of the funerary edifice at Kővágószőlős (1986, Fig. 5).



Figure 5. The way down to burial chamber XX and the entrance to the crypt (Zs. Visy).

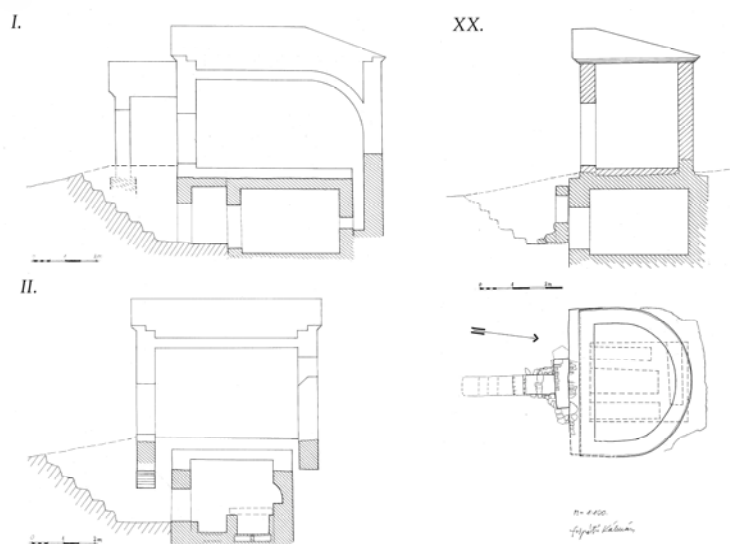


Figure 6. The structure of burial chambers I, II and XX according to Zs. Visy (drawing by K. Szijártó).

<i>ACTA CLASSICA</i> <i>UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XLIII.</i>	<i>2007.</i>	<i>p. 157–167.</i>
--	---------------	--------------	--------------------

MÉTHODES ET POSSIBILITÉS DE L'ÉDITION DES TEXTES HUMANISTES

PAR PÉTER KULCSÁR

De l'édition en fac-similé au résumé rédigé dans la langue de l'éditeur, et ainsi de suite, la publication d'un texte peut se faire de différentes façons. La façon pour laquelle on opte dépend également de nombreux facteurs, notamment des compétences de la personne qui établit l'édition, du public visé et des possibilités financières et techniques. Le monde scientifique connaît essentiellement deux types d'édition : d'une part, l'édition critique, et d'autre part l'édition populaire. Maintenant, je parle de l'édition critique dont deux autres variantes sont appelées petite et grande éditions par le langage professionnel. L'édition dite petite paraît avec un appareil critique plus restreint, l'édition dite grande avec un appareil plus large, mais quant aux textes publiés, elles ne présentent pas de différences.

L'édition critique a pour tâche de définir et de munir le texte voulu par l'auteur d'un appareil de critique. (Je note que le terme „auteur” est à prendre au lato sensu puisque tous les documents ne sont pas liés à une personne concrète.)

Ce qui est obligatoire, en toutes circonstances, parmi les éléments potentiels, c'est l'appareil critique, c'est-à-dire les annotations nécessaires pour comprendre le texte, pour justifier sa détermination et pour présenter son état.

En outre, cet appareil est susceptible de contenir n'importe quel autre élément selon la nature du document publié. On annonce des renseignements différents à propos d'un auteur inconnu jusqu'à nos jours qu'à propos d'Erasme de Rotterdam ou de l'édition de l'Énéide. Un traité de théologie, un poème, une chronique, un recueil de contes, un diplôme ou une charte, un dictionnaire ou un manuel de mathématiques nécessitent tous des explications et des index différents. On n'établit pas le même appareil critique pour un codex illustré ou pourvu de notes de musique que pour un roman du XVII^e siècle. Il convient aussi de tenir compte des besoins du public visé, parce que les linguistes s'intéressent à une chose, les historiens ou les ethnographes à une autre. Nous pouvons donc dire inversement qu'un même texte est publié différemment par un

spécialiste de l'histoire militaire ou par celui de l'histoire littéraire parce qu'ils ont des approches et des outils différents. On ne peut donc pas faire des recommandations générales pour le contenu de l'appareil, ce qui est également valable pour la forme, car ce n'est pas pareille si on publie une ou plusieurs œuvres d'un auteur, si celles-ci appartiennent au même genre, au même sujet ou non. Selon ces critères, l'appareil peut être uni ou réparti. Et ainsi de suite.

Ce qui est pourtant généralement valable, c'est que la personne établissant l'édition doit tâcher de fournir un maximum d'information au plus grand nombre de lecteurs et de disciplines, de sorte qu'il ne faille plus recourir à la source que dans des cas exceptionnels. L'exhaustivité connaît bien évidemment des limites. On peut exiger de l'éditeur d'un codex qu'il rende compte des propriétés physiques de la source, telles que son état, l'illustration, la reliure, la surface, le matériel et le mode d'écriture, les annotations, etc. En revanche, on ne peut pas exiger de lui qu'il fasse de même, un à un, au cas où le texte publié est contenu dans vingt codex, et il n'est pas censé non plus identifier le type de l'encre ou de la moisissure. Il doit en tout cas signaler tout ce qui peut être intéressant pour les professionnels d'un autre métier.

Il découle de ce qui a été dit plus haut que l'éditeur d'une édition critique doit faire face à deux tâches d'importance égale. L'une consiste à définir, l'autre à publier le texte. Un texte mal défini ou mal publié ne sert à rien.

Tout d'abord, il convient de recenser de façon exhaustive, si possible, les sources de texte (ce sont en général des manuscrits et des imprimés). Il n'y a pas de recette pour cela non plus, bien que le fonds d'un grand nombre de collections soit facile d'accès grâce aux catalogues publiés. Mais peut-être qu'il ne faut pas faire des recommandations parce que ceux qui recourent en générale à un texte s'occupent de ces questions-là et connaissent la littérature.

En deuxième lieu, il faut qualifier le texte selon sa valeur documentaire textologique. Ici on range premièrement les manuscrits autographes (dans le cas des œuvres anonymes ou dictées les manuscrits originaux), à défaut de ceux-ci les copies relues (ou corrigées par l'auteur, ou au moins celles auxquelles l'auteur a accordé de l'attention) et l'„*editio princeps*”, et puis suit l'„*editio originalis*” établie d'après l'autographe, mais sans intervention de l'auteur.

A cette hiérarchie, je rajoute qu'il peut y avoir plusieurs manuscrits autographes, des rédactions, des brouillons, des copies au net, des épreuves, des imprimés annotés et corrigés par l'auteur, et beaucoup d'autres, et plusieurs sources de texte à la fois, appartenant au même rang. Par contre, et plus particulièrement dans le cas des personnes du haut rang, il est inutile de chercher la trace de la propre main parce que leurs écrits, surtout les plus volumineux, se sont faits au moyen de dictées ou de brouillons notés à la main par l'auteur, les brouillons étant immédiatement jetés dans la poubelle. D'autre part, c'étaient

justement les humanistes illustres qui ont appris la belle écriture et mettaient volontiers au net leurs œuvres eux-mêmes, comme Boccace, Petrarque, Alberti ou, en Hongrie, Bonfini dont le codex *Symposion* est de sa propre main, y compris les illustrations.

Viennent ensuite les copies et les éditions de la main étrangère. Leur valeur n'est pas déterminée par l'époque de la naissance. Il se peut en effet qu'un imprimé ou une copie ultérieurs suivent un meilleur modèle que les précédents. Il faut dresser le *stemma*, c'est-à-dire le tableau représentant la descendance des différentes variantes et leurs liens. Si cela est possible, il est recommandé d'y marquer les exemplaires introuvables de nos jours, dont certaines familles de la tradition textuelle se sont ramifiées.

En comparant les sources textuelles apparaissent les variantes textuelles. Leur connaissance nous permet de cerner le texte principal. Le texte principal est le corps du texte qui constitue l'objet de la publication. Dans le cas d'une œuvre unie d'un auteur ce n'est pas problématique, surtout si nous avons à notre disposition l'autographe ou le livre rédigé par l'auteur. Mais la décision s'avère difficile dans le cas d'un recueil anonyme ou ayant plusieurs auteurs, répandu dans beaucoup de variantes. Pensons à Ésope ou à l'histoire sur Alexandre le Grand par l'archyprêtre Léon, dont une variante se composait de 50, l'autre de 90, la troisième de 190 épisodes. Une œuvre a d'habitude un titre, mais la question est de savoir s'il provient de l'auteur. Cela peut être une préface, des *marginalia*, des commentaires, des notes. Dans le cas de nombreux imprimés, la question se pose de savoir si le frontispice, la table des matières et les index sont à attribuer à l'auteur ou à l'imprimeur. Pour les recueils largement répandus, longtemps formés et connaissant de nombreuses variantes, c'est une question de décision quel état je considère comme étant le texte principal. Pour certains genres, la découverte de la région des sources peut nous orienter parce que si un passage donné est puisé dans la même source que les autres, alors probablement il constitue une partie intégrante de l'œuvre. Quoi qu'il en soit, les insertions étrangères sont à éliminer, les parties tronquées sont à compléter, les fragments éparpillés à rassembler. C'est ainsi que se compose le texte principal par rapport auquel dans certaines sources de texte il y aura des manques et des excédents. Quant à la publication de ces derniers, il faut décider, selon les cas, s'ils sont à publier ou s'ils doivent être en annexes. Le texte principal déterminé ne doit être complété que par des éléments techniques strictement nécessaires. Le titre manquant peut être suppléé, la numérotation incomplète peut être complétée, et ainsi de suite, mais il faut signaler les interventions.

Le texte de base, c'est-à-dire la variante correspondant à l'intention de l'auteur ou celle qui est la plus proche de cette intention, peut être indiqué, de la même façon, après la confrontation des sources de texte. Parmi les variantes

des auteurs, en général, c'est la dernière variante, l'„*ultima manus*” qui s'impose, mais seulement en général, parce qu'il arrive que l'auteur ait été contraint, malgré sa conviction, d'apporter des modifications au texte qu'il avait voulu originellement publier. C'est ce qui résulte de la censure ou de l'autocensure qui sont des institutions qui ont toujours existé, même si elles ne s'appelaient pas exactement comme cela. Les œuvres rédigées de la propre main en plusieurs exemplaires peuvent également présenter des divergences, et cela en fonction du fait à quel mécène l'exemplaire en question a été destiné. Dans le cas des exemplaires de la main étrangère, il convient de tenir compte du degré de proximité par rapport à la mentalité, au style et au langage de l'auteur. Et pour cela, il faut minutieusement étudier tout l'œuvre. Dans les cas de plusieurs autographes, des copies et des éditions de valeur égale, il faut faire son choix parce que la publication ne peut se fonder que sur un texte de base, il est interdit de contaminer les variantes. Choisir le texte de base est une des choses les plus délicates, c'est un moment décisif de tout le processus de travail. Si le volume et le contenu des textes divergents le justifie, il peut y avoir plusieurs textes de base, mais ils doivent être publiés séparément ou parallèlement.

Donc, par rapport au texte principal, il y a des manques et des excédents, et par rapport au texte de base, il y a des variantes.

Le tronc de l'édition, c'est le texte de base du texte principal. Une fois arrivé à ce stade-là, tout le travail est à recommencer, parce qu'en possession du texte principal, du texte de base et des variantes, il faut très certainement réévaluer les sources de texte et modifier le stemme que nous avons dressé au début.

L'appareil de critique de texte s'ajoute au texte de base. Il a pour une première tâche d'éliminer les imperfections du texte de base, ce qui est l'emendation, c'est-à-dire la correction / la reconstitution du texte selon l'intention de l'auteur. Deuxièmement, il consiste à comparer les divergences des sources de textes. Troisièmement, c'est ici qu'il faut signaler les modifications apportées par l'auteur ou par une main étrangère, telles que les ratures, les passages ou mots intercalés, les interlignes, les changements de numérotation, les soulignements, signes en marges, et ainsi de suite.

Pour ce qui est de la correction, qu'il s'agisse d'un autographe, d'une copie ou d'un imprimé, il est rare – ou même impossible – de trouver un exemplaire qui soit parfait. Le principe de base consiste à dire que l'on publie la forme corrigée dans le texte, toutes les formes qui s'en écartent se trouvent dans les annotations. Dans le cas d'un autographe cela pose peu de problèmes, en général ce ne sont que des erreurs d'écriture. Elles ne doivent pas forcément être annotées. Selon la pratique courante, une faute de plume ou d'impression évidentes (par exemple un „*n*” à l'envers, le mot „*minimum*” manquant d'un jambage) peuvent être publiées dans la forme correcte sans remarque, exception faite des noms

propres et des mots étrangers par rapport au texte. Et excepté encore les erreurs qui peuvent ou ont pu prêter à confusion, par exemple pour un copiste plus tard. Mais ce n'est pourtant pas facile à juger, c'est pour cela qu'il vaut mieux être d'une précision inutile que d'une générosité entraînant des conséquences incalculables. Dans le cas d'une copie, le nombre de possibilités d'erreurs augmente sensiblement. Le type d'erreur dépend de la technique de la copie, et on peut aussi déduire la technique de copie à partir du type d'erreur. Le fait d'avoir mal compris un mot, principalement dans le cas des mots inconnus pour le copiste, peut générer des avortons, le fait d'avoir mal vu un mot tronque souvent le texte, parce qu'en présence des lignes et des fonctions grammaticales commençant par la même combinaison de lettres les yeux en sautent facilement une ligne. Il arrive que dans un échantillon il manque toute une lettre que le copiste ne remarque pas et continue à écrire la phrase de façon mécanique.

La correction du texte doit se limiter uniquement aux erreurs produites au cours de l'écriture. Il est strictement interdit de corriger les fautes d'orthographe, de grammaire, prosodiques, rythmiques, stylistiques ou commises sur le sujet. On peut les corriger dans une autre partie de l'appareil, mais surtout pas dans le texte. Il n'est pas inutile de signaler qu'il ne faut jamais être plus sage ou savant que l'auteur. La correction demande d'ailleurs beaucoup de soins. Parce qu'on peut en effet y rencontrer un pépin : tout ce qui paraît être une erreur ne l'est pas. Déjà, il est problématique de dire ce qu'est une erreur, puisque le fait de qualifier dépend de la manière dont je juge une partie bonne ou non, mais on ne peut pas exiger de l'auteur qu'il raisonne de la même façon que moi. La personne établissant une édition ne doit pas adapter le texte de l'auteur à ses propres connaissances et à son propre goût, mais il doit chercher à le comprendre et à le faire comprendre. Je répète ce qui a été dit plus haut : une erreur n'est susceptible d'être découverte, et en plus, rectifiée qu'en connaissance de la mentalité, de l'univers de pensée, du style et du langage de l'auteur. Pour y parvenir, je suis, bien sûr, censé connaître tout l'œuvre. La modification du texte, elle doit être faite en tout dernier lieu.

Un autre problème, c'est qu'une partie erronée ne peut pas être corrigée avec certitude sans avoir de bases solides, me tendant la perche, pour ainsi dire, dans mes travaux. Ces bases solides peuvent être les mêmes tournures se retrouvant plusieurs fois dans le texte, la source, le document, si on le possède, à partir duquel une composition a été rédigée, et ainsi de suite. S'il y a un écart considérable entre les deux, et si le texte paraît erroné sur le plan de la forme aussi, alors ce cas-là peut cacher effectivement une erreur et peut être corrigé. Au cas où nous ne possédons pas ces bases solides, l'expérimentation et l'intervention arbitraire sont non seulement inutiles, mais carrément nuisibles. Une partie erronée, il vaut mieux la laisser comme ça. Et il faut, bien entendu, en avertir le lecteur.

Il arrive que le bon texte soit le mauvais. En effet, un philologue, ayant beaucoup de culture et travaillant avec soins, ne copie pas machinalement, mais interprète le texte, et là où il trouve une erreur, il la corrige. Mais quelquefois l'erreur ne se cache pas là où elle apparaît. Le compte rendu de Brodericus sur la bataille de Mohács contient une longue description géographique sur la Hongrie. Tous les manuscrits de l'époque et ultérieurs de l'œuvre, et même la première édition de 1527, se sont perdus. Les deux variantes qui subsistent finissent la description par ces mots : « *Nos situm eius, ut magis esset conspicuus, in sequenti charta oculis legentium subiicere volumus, qui talis est.* » Et après, ce n'est pas « *sequens charta* » qui suit, mais un compte rendu sur le départ du roi. Sans doute, à la fin de la présentation géographique il existait originellement une carte qui permettait aux lecteur d'avoir sous les yeux ce dont il était question dans le texte. Du temps où les copies ont été faites, la carte avait disparu, mais deux personnes ont machinalement repris le texte. L'astucieux Johannes Sambucus a remarqué cette lacune et en supprimant quelques mots, il a rétabli l'équilibre : « *ut magis esset conspicuus, oculis legentium subiicere volumus* ». Sous cette forme, il est évident que la phrase se rapporte à la description lue, et on n'a pas le sentiment qu'il manque quelque chose. Un autre copiste renvoie le lecteur directement à la description qui précède : « *in precedenti pictura oculis legentium subiicere volumus* ». Si nous n'avions à notre disposition que ces bons textes, nous ne saurions même pas qu'une carte avait été faite sur le pays en 1527.

Il faut être prudent, mais d'un autre point de vue, même au cas où nous avons la source à notre disposition. En effet, ces anciens avaient une capacité de mémoire inimaginable de nos jours. Dès l'âge écolier, ils avaient la pratique quotidienne d'apprendre des textes de cent et de mille pages par cœur (des „*memoriter*”), et dans les limites de la communication de l'époque, ils en avaient besoin jour après jour. Il suffit de penser à un émissaire qui devait prononcer par cœur un discours de vingt ou trente pages imprimées ou encore au roi Mathias qui – selon Galeotto – était capable de répéter mot à mot un discours après l'avoir entendu seulement une fois. La citation littéraire ressort, pour la plupart du temps, de l'esprit de l'auteur, et non d'un exemplaire feuilleté de l'ouvrage cité. C'est ce qui est à l'origine de certaines imprécisions que l'on constate souvent. Il y a beaucoup de malentendus pour les citations bibliques, parce que de nos jours, nous sommes prêts à supposer qu'il existait tant de versions de Bible que de variantes de citations d'une même partie par les anciens. Et bien, ce n'est surtout pas le cas.

Deuxièmement, il n'est pas sûr que nous possédions la même variante de source que celle qu'avait l'auteur sous la main dans son temps. Par conséquent, il ne faut pas confronter un écrit du seizième siècle, traitant d'un sujet de géographie avec une édition moderne de Ptolémée. Peu de personnes savent ce que

l'expression „*ad fidem codicum*” signifie sur la couverture des in-folio des dix-septième et dix-huitième siècles. Et bien, cela ne signifie pas que les textes antiques, du Moyen Age et humanistes y contenus soient publiés avec une grande fidélité au manuscrit, mais que les citations de Pline et de Cicéron sont transcrites selon les éditions récentes, préparées „*ad fidem codicum*” des œuvres de Pline et de Cicéron. Ainsi, on obtient certainement un meilleur texte quant au contenu, mais une fausse variante quant au texte.

L'appareil de critique de texte a pour une autre tâche de comparer les divergences dans les sources de texte. Et cela est très important dans la mesure où on ne possède pas de source qu'on puisse tenir pour authentique, parce qu'il est vrai que parmi les textes à notre disposition, nous ne pouvons nous servir que d'un, mais les autres peuvent nous être d'une certaine aide pour le corriger, le compléter. Il est possible qu'une copie ayant une moindre valeur documentaire dans la hiérarchie soit pourtant plus proche de l'original sur certains points. Les variantes ayant peu de valeur documentaire peuvent aussi suggérer des idées au cours de la correction.

L'enregistrement des variantes n'ayant pas de valeur documentaire des sources de texte varie d'une discipline à l'autre. L'historien se contente de publier le texte de base. Il ne mentionne même pas, si un diplôme a subsisté ultérieurement dans plusieurs copies. L'historien ne s'intéresse qu'aux données contenues dans les documents, et la copie ne peut que les détériorer. Le linguiste considère tous les exemplaires comme des ouvrages à part, parce que pour lui même une différence de lettre est importante. La philologie classique ne porte son attention qu'aux familles de texte et à leurs représentants, elle ne note pas les divergences occasionnelles relevées dans certains exemplaires. C'est bien normal, parce que les textes antiques nous parviennent presque sans exception dans des copies tardives, datant de l'époque des Carolingiens, dans les meilleurs cas. La recherche a donc pour but principal de reconstituer l'original ou au moins de reconstituer un état proche de celui-ci. Et pour ce faire, il ne suffit pas de se borner à quelques différences de lettres, mais il faut envisager les coïncidences concernant les mots, les lignes et les phrases. En plus, un tellement grand nombre de copies ont été faites des œuvres les plus importantes entre les douzième et quinzième siècles qu'il serait impossible d'enregistrer une à une toutes leurs particularités uniques. Quant aux documents du Moyen Age et de l'humanisme, la littérature cherche à tout prendre en compte de façon exhaustive. Contrairement aux autres disciplines, elle est curieuse de connaître non seulement l'œuvre, mais aussi sa vie ultérieure. Puisque ce n'est pas indifférent de savoir quelle copie d'une œuvre donnée tel ou tel personnage illustre a consulté. Il est clair qu'à certains points de vue les malentendus, les passages mal lus et les modifications conscientes sont dignes d'intérêt.

J'en arrive à la troisième fonction de l'appareil de critique de texte, à savoir l'indication des interventions ultérieures. Si possible, il faut distinguer les mains qui les ont effectuées, bien que cela se fasse le plus souvent difficilement, parce que il ne s'agit, pour la plupart des cas, que d'une lettre. Le matériel d'écriture, le tracé de l'écriture peuvent nous servir de repère. Dans le cas des interventions portant sur toute une syllabe ou sur tout un mot, la démarche est plus facile à faire. Il faut au moins s'efforcer de distinguer la main de l'auteur du texte de base considéré comme authentique de celles qui aient pu opérer des interventions ultérieurement. Dans un texte autographe, les modifications faites par l'auteur au cours de la rédaction permettent en quelque sorte d'avoir un aperçu du processus de création de l'œuvre. Cela est particulièrement intéressant dans le cas des compositions. Les modifications effectuées sur l'original par une main étrangère permet de déterminer la filiation des copies ultérieures, parce qu'il se peut qu'une des copies ultérieures suive l'une, et l'autre suive l'autre solution. Une partie des variantes résulte justement de ces interventions.

En outre, ce sont des subtilités importantes, à peine visibles qui nous incitent à consulter l'exemplaire original du texte de base. Le gros du travail peut actuellement être fait à partir d'excellentes copies, mais il faut consacrer du temps au moins une fois à la confrontation avec l'original, même s'il se trouve en Terre de feu. Ces derniers temps, des éditeurs prestigieux, des instituts des académies autorisent des éditions réalisées sous leur égide d'après des microfilms ou de photocopies. C'est leur affaire, mais celui qui doit assumer les désagréments de l'affaire, c'est quand même celui qui prête son à l'édition.

Quant à l'appareil de critique de texte, nous pouvons ajouter que, si cela n'est pas faisable autrement, c'est dans ce cadre-là qu'il est recommandé de fournir quelques aides aux lecteurs pour les passages difficiles à interpréter, le plus souvent, pour déchiffrer un mot. Ces cas ne doivent pas être nombreux, parce qu'au cas où il le seraient, alors il faut des séries d'annotations pour interpréter le texte, un glossaire, ou quelque chose comme cela.

Et passons maintenant à la publication du texte. Ici, le plus grand problème, c'est que moi je m'occupe du texte, mais ce n'est pas moi qui l'édite, et surtout pas à mes frais. Le texte paraît dans un volume, dans une revue, dans une collection et passe surtout par une imprimerie. Un livre, une revue, une collection, tous ont leurs traditions et leurs principes. Il y a l'éditeur et la maison d'édition, le directeur de la collection, le rédacteur du livre, le livre est relu par des spécialistes, à l'imprimerie il y a des imprimeurs, des correcteurs et des types de caractère. Récemment, il y a des jurys et des conseil d'administration des fondations. Il faut s'adapter à tout cela. Malgré tout, il vaut mieux que le spécialiste établissant l'édition ait ses propres principes. Il faut tenir ferme à une chose : c'est que le texte déterminé ne soit modifié par personne.

Parmi les principes à suivre, le premier consiste à proposer un texte clair, facilement lisible, compréhensible et susceptible d'être interprété, et en plus, il doit fidèlement garder les pensées, le style et le langage de l'auteur. En fait, comme je l'ai dit tout à l'heure, un texte mal défini ou mal publié sont, l'un comme l'autre, inutiles. Il serait vain de supposer qu'un lecteur lit et comprend aussi facilement un ouvrage donné que celui qui a travaillé là-dessus pendant des mois et des années.

Tout d'abord, il faut séparer le texte de la critique de texte. Le texte comprend la forme corrigée et interprétée, les remarques, les explications, les justifications et les questions doivent être placées dans les annotations. Dans le texte, il ne faut pas mettre des crochets, des parenthèses doubles ou obliques, des croix, des astérisques, des points d'interrogation ou d'exclamation, „*sic*” et autres. Quant à moi, j'évite de mettre des numéros d'annotations. Il est préférable de renvoyer au numéro de ligne du page.

Ma deuxième remarque, c'est que les nombreux italiques peuvent gêner le lecteur. En effet, les passages en italiques ressortent du texte, ils attirent l'œil du lecteur et cherche ce quelque chose d'important qui est mis en relief. En général, il y trouve le *magnificus*. Et cela cache, pour la plupart du temps, un malentendu. Nous savons qu'il faut développer les abréviations, compléter les graphies qui manquent, et les développements et les ajouts sont à distinguer des graphies marquées. Mais, tout ce qui semble être une abréviation, ne l'est forcément pas. Le mot *nōen* n'est pas abrégé dans cette forme, la lettre *m* ne manque pas, mais a été notée au-dessus de la lettre *o* pour des raisons d'économies d'espace. Il en est de même pour les cas où les graphies sont contractées en un signe conventionnel. Les éléments „*con-*, *-rum*, *prae-*” et les autres ne sont pas des abréviations, et les mots entiers contracté en un signe, comme les pronoms et les conjonctions, ne sont pas des abréviations non plus. A ce point de vue, ces signes se comportent comme des chiffres. Personne ne n'aurait l'idée de les développer. Ils doivent être marqués sans une remarque quelconque. On a besoin de faire un peu de plus quand l'interprétation est incertaine, parce que je ne sais pas si elle cache *quod* ou *quae*. En général, dans les textes latins, ce n'est pas une question. Dans les textes en langue maternelle, le principe de base est similaire, ce qui peut poser problème, c'est que le mot entier doit être rétabli selon l'orthographe et le vocabulaire de l'auteur. Sinon, ces contractions peuvent même y rester. En fin d'ouvrage, il faut ajouter une liste des abréviations ou un index où elles peuvent être répertoriées avec les autres mots. Il est surtout recommandé de les garder dans le cas des genres où une abréviation apparaît constamment, comme c'est le cas des inventaires, des listes des prix, des livres de correspondances, des journaux intimes.

Les graphies ne présentant que des particularités paléographiques, graphologiques ou typographiques sont notées dans la forme actuelle (j - i, u - v, ß - sz), et on garde celles qui marquent des valeurs phonétiques et des particularités orthographiques (c - k, y - i - ii).

Et enfin, encore un problème, celui de la ponctuation, inconséquente et trompeuse pour le lecteur d'aujourd'hui. De nos jours, la ponctuation appartient à la grammaire, plus particulièrement à la syntaxe ; on met des virgules entre deux propositions, entre les membres d'une énumération, il y a un point final à la fin d'une phrase, et ainsi de suite. Pour les anciens, la ponctuation ne servait pas à cela. D'une part, on n'y avait pas accordé une grande importance, ils mettaient facilement des points et des virgules sur leur feuille pour tester leur plume, pour voir s'il y avait assez d'encre dans la plume. On ne peut pas vraiment distinguer ces signes les uns des autres. En dehors de cela, la plume était faite de façon à semer des points là où l'auteur ne voulait en avoir aucun. La ponctuation servait consciemment à séparer et à réunir les unités formelles ou de pensées, les tournures, même à l'époque de l'imprimerie des livres. L'usage des majuscules et des minuscules reste pourtant inconséquent, il arrive donc qu'il n'y ait pas de point à la fin de la phrase, et que la phrase suivante commence par une minuscule. La formation et la fixation des signes de ponctuation datent de l'époque des tables de pierre et ne se sont terminées que jusqu'au milieu du dix-neuvième siècle, si elles se sont vraiment terminées.

Et voilà, une des questions les plus délicates. La ponctuation est indispensable à la compréhension, et elle peut influencer ou déformer considérablement le sens. La correction s'avère une obligation sine qua non de la part de l'éditeur, parce qu'il ne doit pas confier l'interprétation aux lecteurs. La ponctuation doit donc impérativement être modernisée, mais la correction doit se faire avec la plus grande précaution possible, et il faut avertir de chaque solution douteuse. Ne nous servons pourtant pas de signes qui ne se trouvent pas dans le texte, parce que cela peut être trompeuse d'un autre point de vue.

Et juste encore une chose. Il n'existe pas deux textes identiques. Et chacun d'eux a sa destinée. Bien évidemment, il n'y a pas de lit de Procruste ou on puisse en fourrer seulement deux. Il n'y a donc pas de règles, d'exigences, de conseils ou d'interdits qui puissent être applicables dans tous les cas. Celui qui prépare une édition critique a pour tâche de publier un texte conforme à l'intention de l'auteur, mais pour y parvenir, il faut bien connaître l'auteur, et en connaissance de l'auteur, il doit formuler ses propres principes relatifs à l'édition. C'est ce que j'ai tiré comme conclusion dans mes travaux.

Et encore quelque chose. Comme il n'existe pas de manuscrit parfait, de même, il n'existe pas d'édition parfaite non plus. Tant pis si la critique s'en rend compte. Il faut qu'on laisse au moins quelque chose à la postérité.

Bibliographie sélective

Kulcsár Péter: Humanista szövegek kiadásának lehetőségei és módszerei [Les méthodes de l'édition des textes humanistes]. In: „Szabad ötletek ...”: Szőke György tiszteletére barátaitól, tanítványaitól [Textes publiés à l'honneur de Gy. Szőke par ses amis et disciples]. Miskolci Egyetem, Miskolc 2005, 188-199.

Péter László: Irodalmi szövegek kritikai kiadásának szabályzata [Le règlement de l'édition critique des textes littéraires]. In: Bevezetés a régi magyarországi irodalom filológiájába [Invitation à la philologie des textes médiévaux de Hongrie]. Réd. Hargittay Emil, Budapest 2003³.

Scriptores rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum / edendo operi praef. Emericus Szentpétery. Academia Litterarum, Budapestini 1937-1938.

Bibliotheca scriptorum medii recentisque aevorum. Redigit *Ladislau Juhász*, 1-39. Budapestini 1930-1946 (Auteurs aux siècle XI-XVII: Anonymus, Bonfini, Nicolaus Oláh, Taurinus, Istvánffy, etc.).

Bibliotheca scriptorum medii recentisque aevorum, series nova. Redigunt *Antonius Pirnát* et *Ladislau Szörényi*. Budapestini 1976- (Thuróczy, Ransanus, Brodarics, Schesaeus, Bocatius, etc.).

ΑΓΑΘΑ, Series Latina II: *László Havas*: Sancti Stephani regis primi Hungariae, Libellus de institutione morum, Debrecini 2004; ΑΓΑΘΑ (seriem edendam curat *Ladislau Havas*) XV: *Edit Madas*: Sermones de Sancto Ladislao rege Hungariae. Debrecini 2004; ΑΓΑΘΑ XIII: *Gábor Sarbak*: Miracula Sancti Pauli primi Heremite. Debrecini 2003; ΑΓΑΘΑ XI: *Iohannis Nadányi*, Florus Hungaricus. Debrecini 2001; *Iohannis Nadányi*: Opera Selecta. Debrecini 2003.

<i>ACTA CLASSICA</i> <i>UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XLIII.</i>	<i>2007.</i>	<i>p. 169–180.</i>
--	---------------	--------------	--------------------

**UNE SOURCE POSSIBLE NÉOPLATONICIENNE
DES *ADMONITIONS* DE SAINT ÉTIENNE DE HONGRIE :
MACROBE**

PAR LÁSZLÓ HAVAS

C'était J. Balogh, qui a vérifié, pour la première fois, au début du XX^e siècle, que l'on devait considérer les *Admonitions* attribuées à saint Étienne de Hongrie comme l'un des ouvrages représentatifs du genre littéraire de miroir de roi, qui reflète l'influence des sources de l'Antiquité tardive, et celle des sources médiévales (Augustin, Isidore de Séville)¹. Cependant, J. Szűcs a pris en considération plutôt les antécédents carolingiens et postcarolingiens du *Libellus*, en soulignant, en même temps, l'originalité incontestable de l'opuscule.²

¹ Cf. l'édition de J. Balogh, complétée par une étude préliminaire, in : SRH, vol. II, Budapestini, 1988, 611-627 ; complétée par K. Szovák, ibid. 792-794 ; *Idem*, "Ratio" és "mos" (« Ratio » et « mos »). Egyetemes Philológiai Közlöny (= EPhK) 67 (1943) 273-336 ; *Idem*, Szent István és a « Róma-eszme » (*Saint Étienne et l'idée sur Rome*), Budapesti Szemle 207 (1927) 89-95 ; *Idem*, Mit tudunk a szentistváni Intelmek szerzőjéről? (*Que savons-nous de l'auteur des Admonitions attribuées à saint Étienne ?*). Magyar Nyelv (= MNy) 27 (1931) 158-165 ; *Idem*, Nemzet és nemzetköziség Szent István Intelmeiben (*Le concept de la nation et de l'internationalité dans les Admonitions de saint Étienne*). Irodalomtörténeti Közlemények (= ItK) 37 (1927) 1 ; *Idem*, Szent István politikai testamentuma (*Le testament politique de saint Étienne*). Minerva 9 (1930) 129-164 ; 10 (1931) 39-51 ; 106-114 ; *Idem*, Szent István Intelmeinek forrásai (*Les sources des Admonitions attribuées à saint Étienne*). In : Szent István Emlékkönyv, II, 1938, 397-425 (dans la version rédigée par J. Török : 395-425) ; *Idem*, «...unius linguae uniusque moris regnum imbecille et fragile est ». Riflessioni sugli ammonimenti di S. Stefano, primo re d'Ungheria. Corvina 7 (1944) 46-54.

² Cf. J. Szűcs, István király Intelmei – István király állama (*Les Lois et l'État de saint Étienne*). Alba Regia 12 (1972) 271-275 ; *Idem*, Nemzet és Történelem (*La nation et l'histoire*). Budapest 1974, 359-379 ; *Idem*, Szent István Intelmei : az első magyarországi államelméleti mű (*Les Admonitions de saint Étienne : la première œuvre sur la théorie d'État en Hongrie*). In : F. Glatz–J. Kardos (éds.), Szent István és kora (*Saint Étienne et son époque*). Budapest 1988, 32-53 ; *Idem*, A magyar nemzeti tudat kialakulása (*La naissance de la conscience nationale hongroise*), éd. I. Zimonyi. Szeged 1992 ; *Idem*, König Stephan in der Licht der modernen ungarischen Geschichtsschreibung. Südost-Forschungen 31 (1972) 17-40 ; M. Jánosi, A Corpus Iuris első törvényeinek kézirati hagyományához (*Sur la tradition textuelle des lois du Corpus Iuris*), I-II,

Cependant J. L. Csóka, chercheur éminent du Moyen Âge, cherchait à vérifier l'inspiration des *Regulae* de saint Benoît, mais toutes ces recherches n'ont pas encore découvert toute sorte de sources potentielles des *Admonitions*.³

Ce qui attire notre attention le mieux, c'est l'attitude didactique de l'œuvre complétée par les manifestations des affections paternelles, dans lesquelles consiste l'originalité des *Admonitions* ; cette attitude affectueuse constitue un phénomène tout particulier dans la littérature occidentale à l'époque carolingienne, puisque dans les miroirs de rois occidentaux de caractère didactique c'est toujours une personne ecclésiastique ou bien laïque, qui essaye de transmettre, d'une façon exhortative, l'art de gouverner aux futurs souverains. Cependant, il nous faut constater qu'à cette époque-là, c'est uniquement dans la littérature byzantine que le souverain actuel s'adresse à son fils en tant que père, d'une manière très personnelle ; toutefois il nous restera bien difficile de vérifier l'influence directe des textes byzantins sur la culture hongroise à l'époque de la fondation de l'État. Pour cette raison, les chercheurs contemporains soulignaient plutôt la présence de la tradition de l'Antiquité classique, et ils attribuent, en premier lieu, une importance particulière à *De officiis* de Cicéron. Dans cet ouvrage destiné à son fils, Cicéron le Jeune, le grand orateur romain, inspiré par les véritables affections paternelles, cherche à définir le comportement idéal d'un *vir bonus*⁴, d'un véritable homme d'État romain du double point de vue de l'*honestum* et de l'*utile*, c'est-à-dire selon les normes exigées de l'honnêteté et de l'utilité. Conformément au modèle cicéronien, où le père s'adresse, dans chaque chapitre, à son fils au moins une fois avec les paroles les plus douces, l'auteur des *Admonitions* attribuées à saint Étienne s'adresse aussi au prince Émeric en l'appelant *fili amabilissime*. Il nous a subsisté encore, à part les doctrines morales cicéroniennes, un autre recueil des conseils paternels, notamment les instructions de Micipsa, le roi de Numidie

thèse de doctorat inédite. Szeged 1975 ; Gy. Györffy, István király és műve (*Le roi Étienne et son œuvre*). Budapest 1977, 1983², 2000 ; voir encore : J. Horváth, István király Intelmei és törvényeinek összefüggése (*Le rapport entre les Admonitions et les lois de saint Étienne*). In : Művelődésügyünk, Bács-Kiskun Megyei Tanács V. B. Műv. Oszt., 1974, 34-41 ; M. Jánosi, A Szent István törvényeit tartalmazó kódexek (*Les manuscrits des lois de saint Étienne*). MKSz 94 (1978) 225-254 ; Eadem, Gondolatok az Admonti kódexből hiányzó kapitulumokról (*Réflexions sur les chapitres manqués du codex d'Admont*). AUSzAH 82 (1985) 37-51.

³ J. L. Csóka, Szent István Intelmeinek és törvényeinek szerzősége (*L'autorité des lois et des Admonitions de saint Étienne*). Vigília 29 (1964) 453-462 ; Idem, A latin nyelvű történelmi irodalom kialakulása Magyarországon a XI-XIV. században (*Les commencements de la littérature historiographique latine de Hongrie aux XI-XVI siècles*). Budapest 1967 ; Idem, I benedettini e l'inizio dei rapporti letterari italo-ungheresi. In : M. Horányi-T. Klaniczay (éd.), Italia e Ungheria. Dieci secoli di rapporti letterari. Budapest 1967, 9-27.

⁴ Le ton très personnel de l'ouvrage cicéronien est plus remarquable en le comparant avec son modèle grec, cf. E. Lefèvre, Panaitios' und Ciceros Pflichtenlehre. HE 150. Stuttgart 2001, 192.

dans le *Bellum Iugurthinum* de Salluste : ce roi numidien cherchait à expliquer l'art de gouverner à ses héritiers élus. À ce point-là nous pouvons retrouver même des passages identiques à ceux des *Admonitions* de saint Étienne ; il ne sera pas donc étonnant, si on finit par faire une conclusion, selon laquelle ce miroir de roi hongrois est directement rattaché à la tradition de l'Antiquité par la manifestation des exhortations paternelles, et c'est seulement le contenu de cet ouvrage qui peut coïncider, sur quelques points, avec l'esprit des miroirs de rois carolingiens de l'Europe occidentale⁵. Cette argumentation était justifiée par les recherches précédentes, qui ont supposé que les conseils paternels avaient pu être transmis aussi par l'intermédiaire des instructions de Caton l'Ancien destinées à son fils. Bien que ce dernier parallélisme soit manifesté plutôt par l'intermédiaire des *Regulae* de saint Benoît, et il ne figure pas directement dans la littérature de miroir de prince proprement dite, saint Benoît n'exprime que d'une manière indirecte ses exigences paternelles à ses confrères, ainsi, dans ce cas-là, l'antécédent de l'Antiquité n'aura qu'une valeur symbolique.

Toutefois, la littérature de l'Antiquité classique ne se caractérise pas par les instructions paternelles, c'est plutôt le philosophe, une personne sage, qui cherche à transmettre ses principes. Cette attitude domine presque toute la littérature grecque, c'est pourquoi les affections paternelles ne figurent pas dans les miroirs de roi et des citoyens. Tandis qu'Homère et les grands historiens cherchaient à définir des normes de comportement à exiger par rapport aux exemples de certains souverains et des citoyens (*πολίται*), les ouvrages rhétoriques

⁵ L. Havas, A klasszikus római történetírás hatása a magyarországi latin nyelvű irodalom kezdetére (Adalékok a Kr. u.-i első ezredforduló európai és magyar szellemi örökségéhez) (*L'influence de l'historiographie romaine sur les commencements de la littérature latine de Hongrie. Remarques sur le patrimoine spirituel européen et hongrois au tournant du premier millénaire apr. J.-C.*). ItK 104 (2000) 539-572 ; *Idem*, L'influence de l'historiographie latine classique sur le commencement de la littérature latine en Hongrie. In : L'eredità classica in Italia e Ungheria fra tardo Medioevo e primo Rinascimento, Atti dell'XI Convegno italo-ungherese, Venezia, Fondazione G. Cini, 9-11 novembre 1998, a cura di S. Graciotti e A. Di Francesco. Roma 2001, 83-103 ; *Idem*, La rencontre des Hongrois conquérants avec la civilisation gréco-latine et chrétienne. In : Integrazione, mescolanza, rifiuto. Incontri di popoli, lingue e culture in Europa dall'Antichità all'Umanesimo. Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 21-23 settembre 2000, a cura di G. Urso. Roma 2001, 239-275 (avec une bibliographie détaillée) ; *Idem*, La Hongrie de saint Étienne entre l'Occident et l'Orient. AAHung. 41 (2001) 175-192 ; *Idem*, A Szent István-féle intelmek és lehetséges bizánci háttere (*Les sources byzantines des Admonitions de saint Étienne*). In : Olajos Teréz-émlékkönyv « Kultúrák találkozása ». Szeged 2002, 49-62 ; *Idem*, La monarchie et la *translatio imperii* en Hongrie au tournant du premier millénaire apr. J.-C. ACD 38-39 (2002-2003) 127-142 ; *Idem*, La rencontre des Hongrois conquérants avec la civilisation gréco-latine. In : J.-L. Fray–T. Gorilovics (éds.), Regards croisés. Recherches en Lettres et en Histoire, France et Hongrie. Debrecen 2003, 7-36.

et philosophiques reflètent les idées et les opinions d'un certain philosophe ou d'une école philosophique donnée par rapport à l'éthique royale et civile⁶.

Quant à Rome, nous devons constater qu'on ne peut trouver aucune trace des doctrines des pères par rapport à la morale politique, puisque cette dernière semblait absolument inutile. C'était le droit coutumier ancestral, autrement dit : *mores maiorum*, qui dominait dans la *libera res publica* ancienne, gouvernée par l'aristocratie. Pour exprimer et maintenir cette tradition, il leur suffisait quelques mots-clés, qui ont englobé partiellement les vertus (*virtutes*) civiles. Pour vérifier l'autorité d'une noble famille (*gens*), pour prouver sa gloire et ses vertus, il suffisait d'énumérer les fonctions remplies dans le magistrat et dans les corps religieux, ou bien les plus importantes missions militaires ; les *imagines* exposées dans les maisons des patriciens et des *nobiles* servaient aussi à exprimer et à incarner les importantes notions-clés positives. Cependant, à l'époque de la conquête progressive de la région de la Méditerranée et de la formation d'une nouvelle aristocratie créant de nouvelles traditions, cette morale traditionnelle et ancestrale sera plus au moins changée ou réinterprétée, et cette nouvelle morale conduit même au changement du système politique et gouvernemental. C'étaient surtout ces *homines novi* qui avaient l'intérêt particulier de transmettre leurs habitudes personnelles, en tant qu'un enseignement moral, aux enfants et à la postérité plus tardive. L'encyclopédie de Caton l'Ancien⁷, destinée à son fils, était conçue, de toute certitude, dans cet esprit. Toutefois, à cette époque-là il semble bien évident que le cercle de Scipion ou de Paul-Émile, qui était vénéré presque comme un dieu, représentait une nouvelle philosophie morale, digne d'être transmise pour les membres éminents de

⁶ Parmi les ouvrages récemment publiés, qui traitent la problématique des miroirs de rois, c'est surtout le livre de Whitmarsh qui attire notre attention sur ces circonstances, cf. T. Whitmarsh, *Greek Literature and the Roman Empire. The Politics of Imitation*. Oxford 2004 (paperback), 181-182 ; 212-213, complété par une bibliographie abondante ; voir encore : G. Roskam, *Ἀ παρὰ δέῃα for the Ruler : Plutarch's Dream of Collaboration between Philosopher and Ruler*. In : P. A. Stadter-L. van der Stockt (éds.), *Sage and Emperor : Plutarch, Greek Intellectuals and Roman Power*, Leuven, 2002, 175-189.

⁷ H.-J. Gehrke, M. Porcius Cato Censorius – ein Bild von einem Römer (in : K.-J. Hölkeskamp-E. Stein-Hölkeskamp [hrsg.], *Von Romulus zu Augustus. Große Gestalten der römischen Republik*. Munich 1997², 147), voir les passages suivants : "So darf man auch seine Äußerungen zur Lebensführung und Erziehung, die er in seinen «Büchern an den Sohn» [*libri ad filium*] lieferte, nicht primär als Zeugnisse privater Moral sehen. Natürlich wollte er auf seinen Sohn einwirken, aber das sollte zugleich eine exemplarische Erziehung, eine betont römische Formung sein. Daraus resultiert die Bedeutung der Erinnerung und der Geschichte, der guten Beispiele der Vorfahren, die bereits in dieser Schrift betont wird." (p. 156). En ce qui concerne notre opinion, nous ne pouvons être d'accord avec cette constatation que partiellement, en soulignant la différence très considérable entre la conception de Caton et la morale presque automatique des générations précédentes de l'aristocratie.

la famille, même si cette philosophie n'était transmise que par l'intermédiaire de l'oralité ou de la fiction littéraire. Il est pourtant possible que Scipion n'ait pas fait des notes sur l'héritage politique de son père et de son aïeul ; c'était Cicéron, qui, plus tard, fait raconter un rêve mystérieux à Scipion sur les pages de *De re publica*, entre les cadres d'une conversation toute fictive, déroulée en 129 av. J.-C. Selon le texte cicéronien, en 149 avant J.-C., Scipion le Jeune, en arrivant à Carthage, après un repas d'une magnificence royale, et Massinissa, le roi de Numidie conversèrent encore jusque fort avant dans la nuit ; le vieux roi ne parlait que de Scipion l'Africain, dont il rappelait toutes les actions et même les paroles. Ils se retirèrent enfin pour prendre du repos. Accablé par la fatigue de la route et par la longueur de cette veille, Scipion tomba bientôt dans un sommeil plus profond que de coutume. Tout à coup une apparition s'offrit à son esprit. Dans son rêve, ses ancêtres glorieux, c'est-à-dire, son grand-père, Scipion l'Africain et son père, Paul-Émile apparaissent devant lui pour enseigner leur fils ou petit-fils, d'un ton très personnel et plein d'affection. Ils racontent que tous ceux qui ont sauvé, secouru, agrandi leur patrie, ont dans les cieux, sur la Voie lactée, un lieu préparé d'avance, où ils jouiront d'une félicité sans terme. Scipion le Jeune aura, lui aussi, cette récompense céleste, s'il met en œuvre ses vertus, même s'il est assassiné, âgé de 56 ans, par sa propre famille lorsque, depuis sa naissance, huit fois sept révolutions du soleil se seront accomplies ; cependant, la république tout entière se tournera vers lui, et invoquera le nom de Scipion. L'œuvre de Cicéron, qui traite l'histoire et l'avenir de l'État romain, et qui nous esquisse le portrait du citoyen idéal, le *moderator* ou bien *rector rei publicae*, culmine dans une instruction familière, dans laquelle ce n'est pas seulement le père, mais aussi le grand-père, vénéré par tout le monde à l'époque, qui présentent une magnifique philosophie morale, inspirée profondément par les idées pythagoriciennes et platoniciennes. Selon le témoignage de notre exemple, le texte cicéronien accentue bien ces instructions, ces manifestations des sincères affections paternelles. Dans le passage 6, 10, 16 Paul-Émile s'adresse à son fils pour lui proposer de respecter, toujours fidèle aux principes du père et du grand-père, la justice (*iustitia*) et la piété (*pietas*), de penser, sans cesse, à l'amour sacré de la patrie et de la famille qu'il doit aux parents et aux proches. Une telle vie est la route qui le conduira au ciel et dans l'assemblée de ceux qui ont vécu, et qui maintenant, délivrés du corps, habitent le lieu préparé de la félicité sans terme : « *Sed sic, Scipio, ut avus hic tuus, ut ego, qui te genui, iustitiam cole et pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis tum in patria maxima est ; ea uita uia est in caelum et in hunc coetum eorum, qui iam uixerunt et corpore laxati illum incolunt locum, quem uides* ».

Nous pouvons donc considérer le *Somnium Scipionis*⁸ comme une sorte de miroir de citoyen expliqué par le père et l'aïeul, inspiré par l'amour paternel, représentant l'influence profonde de la philosophie pythagoricienne et néoplatonicienne. Il nous faut alors poser la question de savoir si l'auteur des *Admonitions* attribuées à saint Étienne était inspiré non seulement par le *De officiis* de Cicéron, mais par un autre ouvrage cicéronien, le *De re publica*, notamment par le dernier chapitre de cet ouvrage, intitulé *Somnium Scipionis*⁹, qui présente, outre l'inventaire abondante des pensées philosophiques, de véritables valeurs poétiques.

L'on peut pourtant contester cette hypothèse, puisque l'œuvre de Cicéron, ni lue, ni copié, a disparue à l'époque de l'Antiquité tardive ; la nouvelle apparition de l'ouvrage date seulement du début du XIX^e siècle¹⁰ ; de cette manière, un manuscrit disparu ne pouvait guère servir de source potentielle de l'opuscule attribué à saint Étienne. Cependant, de nos jours, nous pouvons constater, de toute certitude, que le texte cicéronien n'était pas tout inconnu au X^e siècle ; c'était Gerbert d'Aurillac, l'ancien abbé de Bobbio, le futur pape Sylvestre II qui l'avait fait copier. Ce pape, qui s'est mis en contact avec Étienne, le premier roi de Hongrie, lui a donné sa *benedictio* pour sa couronne et pour son couronnement. En tenant compte de cette circonstance, on ne peut pas exclure, de toute façon, que l'auteur des *Admonitions* pouvait connaître le texte intégral de l'ouvrage de Cicéron. Toutefois, il nous reste encore une solution plus simple à évoquer : la clôture de *De re publica*, intitulée *Somnium Scipionis* a attiré l'attention des savants et de l'élite politique de l'Antiquité, il n'est pas alors étonnant qu'Ambrosius Macrobius Theodosius¹¹, l'un des maîtres les plus impor-

⁸ Par rapport à l'analyse de ce détail célèbre de *De re publica*, nous pouvons mentionner les ouvrages suivants : K. Büchner, *Somnium Scipionis*. Quellen. Gestalt. Sinn. Wiesbaden 1976 ; *Idem*, *De re publica*. Komm., Heidelberg 1984.

⁹ Pour illustrer, comment la pensée de l'Antiquité tardive était influencée par le dernier livre de l'ouvrage de Cicéron, nous citons, outre les commentaires de Macrobe, l'œuvre de Favonius Eulogius de Carthage, l'ancien élève de saint Augustin, intitulée *Disputatio de Somnio Scipionis*. (éditions : R.-E. van Weddingen, Bruxelles 1957 ; L. Scarpa, Padoue 1974).

¹⁰ Cette hypothèse figure dans l'étude préliminaire de G. Hamza, in : Cicero : Az állam (*De re publica*). Budapest 1995, p. 63.

¹¹ R. Nickel, *Lexikon der antiken Literatur*, 163. L'auteur décrit l'importance de l'œuvre de Macrobe de la façon suivante : Pour le Moyen Âge latin, les commentaires de Macrobe constituaient une œuvre de base philosophique. Nous attirons l'attention aux ouvrages suivants au sujet de la littérature par rapport à Macrobe, au genre littéraire dit *commentarius*, et à la pensée néoplatonicienne : Cl. Zintzen, *Römisches und Neoplatonisches bei Macrobius*. In : *Politeia und Res Publica. Beiträge... dem Andenken R. Starks gewidmet*. Palingenesia, IV, Wiesbaden 1969, 357-376. P. Courcelle, *Nouveaux aspects du platonisme chez saint Ambroise*. REL 34 (1956) 220-239, ouvrages représentant des opinions opposées : M. Fuhrmann, *Macrobius und Ambrosius*. *Philologus* 107 (1963), 301-309 ; J. Flamant, *Macrobe et le néoplatonisme à la fin du IV^e*

tants du néoplatonisme de l'Antiquité tardive, lui a consacré un remarquable commentaire en deux livres, qui englobe même l'explication du texte intégral du *Somnium Scipionis*¹². Il y a certains manuscrits de Macrobe qui contiennent le texte du *Somnium Scipionis*, rattaché aux commentaires macrobiens, mais tous ces commentaires se fondent sur une tradition, qui diffère, d'une manière considérable, des textes cicéroniens servant de base aux explications de Macrobe. Ce libelle néoplatonicien attribué à Macrobe a acquis une grande réputation aux IX-XI^e siècles selon le témoignage des manuscrits contemporains retrouvés aux diverses bibliothèques de l'Europe¹³. Ces manuscrits sont étroitement liés aux centres importants de l'Empire de Charlemagne, par exemple Tours, Fleury, Corbie, etc. Quant aux manuscrits macrobiens, nous savons, de toute certitude, qu'il en a été retrouvé même à Auxerre, puisque Rémy d'Auxerre, qui a traité l'installation des Hongrois dans le bassin des Carpates dans l'une de ses lettres conservées¹⁴, connaissait bien les commentaires de Macrobe. Cependant, on peut vérifier que le traité géographique des *Opera mathematica* de Gerbert d'Aurillac était aussi conçu à l'inspiration de l'esprit néoplatonicien de cet auteur de l'Antiquité tardive¹⁵. Le commentaire de Macrobe exerçait, en même temps, une influence considérable sur le monastère béné-

siècle, Leiden 1977, 91-141 ; *M. di Pasquale Barbanti*, *Etica e psicologia nei Commentarii in Somnium Scipionis*. Catania 1988 ; *D. van Berchem*, Poètes et grammairiens : recherches sur la tradition scolaire d'explication des auteurs. *Museum Helveticum* 9 (1952) 79-87 ; sur le néoplatonisme des Romains cf. *S. Gersch*, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, I. Notre Dame-Indiana 1986 ; *P. Hadot*, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris 1995.

¹² L'édition la plus récente et plus détaillée de cet ouvrage, accompagnée d'une étude et d'excellents commentaires, est Macrobe. *Commentaire du Songe de Scipion*, Livre I. Paris 2001 et Livre II. Paris 2003 par *M. Armisen-Marchetti*, contient une bibliographie considérable. Mentionnons encore une étude très importante au même sujet : *K. Mras*, *Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium. Ein Betrag zur Geistesgeschichte des 5. Jhts. n Ch. Sitzungsgeschichte der preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., 1933, 232-288*. Voir encore : *M. Regali*, Pisa 1983 et 1990 (avec un commentaire bilingue) ; *L. Scarpa*, Padoue 1981 ; *I. Willis*, I-II, Leipzig 1970² et 1994.

¹³ Sur la tradition manuscrite de l'œuvre macrobienne, outre l'édition déjà mentionnée de *M. Armisen-Marchetti* ; cf. l'étude de *B. C. Barker-Benfield*, in : *Texts and Transmission. A Survey of Latin Classics*. Oxford 1983, 222-232 avec une bibliographie détaillée.

¹⁴ Pour étudier les sources étrangères qui traitent cette époque de la littérature hongroise, voir : *A. Róna-Tas*, *Források a korai magyar történelem tanulmányozásához (Sources de l'histoire de la Hongrie médiévale)*. Budapest 2001. Ce livre traite l'œuvre de l'auteur inconnu dit « l'Anonyme d'Auxerre ».

¹⁵ La réception des ouvrages macrobiens est traitée, d'une façon très minutieuse, par *M. Armisen-Marchetti*, op. cit. I, pp. LXVI-LXXII, en utilisant les études récemment parues : *A. Hüttig*, *Macrobius im Mittelalter, Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte der Commentarii in Somnium Scipionis*. Frankfurt am Main-Bern etc. 1990. Parmi les ouvrages moins récents, ce qui mérite notre attention, c'est le livre de *M. Schedler*, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters*. Münster 1916.

dictin de Corvey, dont l'esprit était mis en parallèle par J. L. Csóka avec les *Admonitions* attribuées à saint Étienne.

Cette argumentation nous suggère que l'auteur érudit des *Admonitions*, même s'il n'a jamais lu l'œuvre cicéronienne, devait connaître l'ouvrage de Macrobie, c'est-à-dire les explications du *Somnium Scipionis*. Il devait savoir, sans doute, que le rêve de Scipion décrit par Cicéron constituait, en premier lieu, une exhortation spirituelle et morale, dans laquelle ce sont Scipion l'Africain, le vainqueur d'Hannibal, et Paul-Émile, le héros de Pydna qui expliquent l'attitude idéale d'un homme d'État romain, passionné par l'idée de la *res publica*. Le commentaire macrobien se concentre sur le double enseignement des ancêtres. Cette dichotomie jouit d'une importance considérable dans le rêve de Scipion : Scipion l'Africain et Paul-Émile, tous deux vénérés, jouissant d'une grande réputation et remplissant des fonctions de prêtre, informent Scipion sur son destin : (*Est enim oraculum, quia Paulus et Africanus uterque parens, sancti gravesque ambo, nec alieni a sacerdotio, quid illi eventurum esset, denuntiaverunt.* – Macr., SS, 1,3,12). Après avoir expliqué la nature des étoiles et de l'intelligence humaine, l'auteur des commentaires attire l'attention du destinataire sur l'importance des vertus, des obligations dues à Dieu et aux confrères (*Comm.* 1. 15). Paul-Émile met en garde son enfant de se suicider d'une décision prématurée, puisque l'enseignement englobe aussi les instructions sur la mort d'un homme d'État idéal. Le protagoniste du *De re publica* cicéronien, *Africanus noster*, fidèle aux conseils de son grand-père fait partie de la société des gens qui, en tirant la leçon de ses propres expériences, soutiennent la République par leurs vertus. C'est l'idée qui domine les derniers passages du commentaire macrobien, et qui encourage Scipion à transmettre les exigences de la double perfection : (*Quoniam igitur Africanus noster, quem modo avus praeceptor instituit, ex illo genere est quod et de doctrina vivendi regulam mutuatur et statum publicum virtutibus fulcit, ideo ei perfectionis geminae praecepta mandatur.* – Macr., 2,17,9). C'est dans l'esprit de cette doctrine que Macrobie définit le véritable objectif du *Somnium Scipionis* qui consiste dans l'enseignement au service de la République : *eo pertinere propositum praesentis operis adseramus, sicut etiam in principio huius sermonis adstruximus, ut animas bene de re publica meritorum post corpora caelo reddi et illic frui beatitatis perpetuitate nos doceat.* – Macr., 1,4,1.

Macrobie, disciple de Cicéron, et, d'une façon indirecte, du cercle de Scipion, influencé par l'esprit platonicien, destine cet ouvrage du caractère éducatif (*παρανεητικός*) à son fils, Eustathius, le futur homme d'État, qu'il appelle, d'un ton très personnel : *vitae mihi pariter dulcedo et gloria* (*Comm.* I. 1, 1) ou bien : *luce mihi dilectior fili* (*Ibid.* II, 1, 1). Ces manifestations de l'amour paternel nous évoquent la célèbre clôture des *Admonitions* attribuées à saint

Étienne : *fili mi amabilissime, dulcedo cordis mei, spes futurae sobolis, precor, iubeo* (Lib. X. 2.). Sans doute, ce n'est pas une opinion hasardeuse si on suppose que le *Somnium Scipionis* et les commentaires macrobiens servaient de modèles pour l'auteur des *Admonitions* ; le libelle médiéval reflète non seulement les mêmes affections paternelles, mais les mêmes enseignements philosophiques, arrangés selon le même principe de structure.

Pour Macrobe, la perfection du *Somnium Scipionis* cicéronien consiste dans le fait qu'il contient, en même temps, les trois parties de la philosophie : la philosophie morale, la philosophie de la nature et la logique. Macrobe, et plus tard son successeur, l'auteur supposé des *Admonitions* voulaient, sans doute, suivre cet exemple et créer une œuvre parfaite. Tout comme Cicéron, qui, suivant les doctrines de la philosophie morale, faisant les éloges du patriotisme, après avoir décrit les sphères célestes et terrestres, arrive jusqu'au principe de l'immortalité de l'âme, la philosophie morale de l'auteur des *Admonitions* montre une évolution pareille. L'auteur anonyme, en imitant cette ascension cicéronienne part de la réalité terrestre, de l'amour parental, et, par l'explication de la prière et des vertus (*virtutes*), arrive jusqu'à l'Être Suprême, à notre Père Céleste, comme Macrobe l'a déjà dit¹⁶, en résumant la cosmologie cicéronienne, *ad altitudinem philosophiae rationalis ascendit* (Comm. 2, 17, 16). Comme Macrobe décrit – d'une façon plus détaillée que l'ouvrage platonicien de Cicéron – une initiation mystique, dont la dernière phase, après la hiérarchie des parties de la philosophie, sera la contemplation (*ἐποπεία*)¹⁷, l'auteur des *Admonitions* explique le pouvoir terrestre d'un point de vue spirituel, en considérant le *Deus* comme l'essentiel absolu. C'est d'après la volonté de Dieu, par l'intermédiaire du Christ et de l'Église que le souverain terrestre exerce son pouvoir ici-bas ; le règne du souverain vertueux, qui respecte toujours la *lex* et le *ius*, et qui fait des efforts continus pour le salut public, nous ramènera à l'éternité divine. C'est la philosophie qui domine la structure des *Admonitions*, suivant la structure et la division des ouvrages platoniciens.

La structure des *Admonitions* reflète la pensée macrobienne, provenant de Platon et de Cicéron, sur l'arrangement de onze sphères célestes, y comprise la

¹⁶ Il ne s'agit pas d'une imitation totale de l'ouvrage cicéronien de la part de Macrobe, on peut retrouver des différences caractéristiques : par exemple, Macrobe, même s'il distingue aussi quatre types de vertus, il les classifie et catégorise d'une façon toute différente. Voir : *M. Regall*, La quadripartizione delle virtù nei *Commentarii* di Macrobio. Atene e Roma 25 (1980) 166-172 ; cf. *Idem*, Macrobio, *Commento al Somnium Scipionis*. Pisa 1983-1990.

¹⁷ Cette intention et cette structure sont analysées avec une grande précision par *M. Armisen-Marchetti*, voir : « Parties de la philosophie et progrès spirituel » (pp. XLVI). Voir encore : *P. Hadot*, La division des parties de la philosophie dans l'Antiquité. *Museum Helveticum* 36 (1979) 201-223.

Voie lactée ; outre ces sphères, Macrobe distingue encore dix arcs célestes autour du ciel.¹⁸ Cette explication de la musique des sphères, mise en rapport avec l'harmonie du monde apparaîtra même dans les passages des *Admonitions*, dont l'auteur considère la prière rédemptrice comme l'un des *tonus* du pouvoir royal dans la célèbre *nonaria* : *Observatio orationis maxima acquisitio est Regalis salutis. Et ideo tonum in nonaria Regiae dignitatis canit Regula : contigua oratio est peccatorum ablutio et remissio* (Lib. 9,1).

L'arrangement hiérarchique des valeurs présenté par le Libelle nous doit évoquer le manteau du couronnement des rois de Hongrie, provenant sans doute du XI^e siècle. Évidemment, c'est la *casula* de la ville de Székesfehérvár, qui servait plus tard de manteau de couronnement. Les ornements richement brodés de ce manteau représentent aussi une rangée d'arcs hiérarchique qui tend vers les cieux, comme E. Tóth a vérifié dans son ouvrage de grande réputation.¹⁹ En observant les broderies de l'ancienne chasuble on retrouve, sur l'arc inférieur, le cercle des martyrs ; la croix avec les figures des donateurs, le roi Étienne et sa femme, Gisèle de Bavière, se situe juste au milieu du manteau. Au-dessus des donateurs sont les portraits de douze apôtres en arrière-vousures richement brodées symbolisant les douze portes de la Jérusalem céleste. Plus haut, c'est déjà l'arc des prophètes ; puis, à gauche, au-dessus d'une branche de la croix transversale apparaît la figure de la Vierge, à droite, à l'autre côté, celle du Christ. Au-dessus de la tête de la Vierge et du Christ on peut retrouver deux *Manus Dei*. Dans l'axe central de la croix il y a deux mandorles dont l'une représente le Christ victorieux, l'autre le Christ au trône royal. Comme E. Tóth a déjà vérifié, ces images brodées évoquent le texte de l'hymne *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*, chanté aux cérémonies de couronnement. Puisque le portrait du dauphin, le prince Émeric, se situe au-dessous de la deuxième mandorle juste entre les portraits de ses parents

¹⁸ Certains manuscrits contiennent le titre suivant devant le chapitre 1, 15 du commentaire de Macrobe : *De undecim circulis caelum ambientibus* ; le texte même contient le passage suivant : *Orbis hic idem quod circus in lactei apellatione significat. Est autem lacteus unus e circis qui ambiunt caelum. Et sunt praeter eum numero decem, de quibus quae dicenda sunt proferemus cum de hoc competens sermo processerit. Solus ex omnibus hic subiectus est oculis, ceteris circulis magis cogitatione quam visu comprehendendis*. Cf. M. Armisen-Marchetti, op. cit.

¹⁹ Selon mon opinion, l'ouvrage d'E. Tóth est le meilleur, du point de vue historiographique et philologique, parmi les études déjà parues de ce sujet : E. Tóth, István és Gizella miseruhája (*La chasuble d'Étienne et de Gisèle*). Századok 131 (1997) 3-74. (Cf. *Idem*, Zur Ikonographie des ungarischen Krönungsmantels. Folia Archeologica 24 [1973] 219-240). Les ouvrages indispensables du point de vue de l'interprétation des détails et des illustrations : *Idem-K. Szelényi*, A magyar Szent Korona. Királyok és koronázások (*La couronne hongroise. Rois et sacres*). Budapest 1980, 58 ; récemment publié : The Coronation Mantle of the Hungarian Kings, Hungarian National Museum, 2005, sous la direction de T. Kovács.

royaux, on peut supposer, à juste titre que l'arrangement des broderies de l'ancienne chasuble nous suggère l'origine céleste du *Regnum Hungariae* qui, par Émeric, l'héritier d'Étienne, pourra monter encore plus proche des sphères des cieux. Les broderies du manteau représentant les sphères célestes évoquent, sans exception, la Jérusalem céleste,²⁰ représentée, ici-bas, par le prince Émeric qui relie, d'une manière inséparable, ses parents, Étienne et Gisèle, les représentants du pouvoir terrestre. Cet arrangement hiérarchique déjà présenté plus haut qui transmet le pouvoir divin au monde terrestre par l'intermédiaire de l'Église et du prince Émeric et de ses parents, se trouve en accord parfait avec la création de la chasuble de Székesfehérvár. Cette chasuble a été créée pour l'église de Notre Dame de la ville de Székesfehérvár et offerte le 15 août, en 1031, c'est-à-dire à la fête de l'Assomption, à peine quinze jours avant la mort tragique du dauphin. Cette offrande pour la *Patrona* de l'Église peut justifier l'hypothèse, selon laquelle la Jérusalem céleste descend sur la terre grâce à l'œuvre d'Étienne et d'Émeric, comme l'âme descend des sphères célestes chez Cicéron et Macrobe.²¹ Ce n'est pas par hasard non plus qu'on a chanté l'hymne sur la Jérusalem céleste à l'occasion de la dédicace d'une église.

L'inscription du manteau de couronnement confirme la datation de la créa-

²⁰ Le manteau de couronnement est présenté, d'une façon détaillée, par L. Szekfű, in : KMTLex., Budapest 1994, 370 ; Szekfű souligne l'importance du topos de la Jérusalem céleste qui servait de base aux illustrations de l'ancienne chasuble, cependant, il doute que le texte du *Credo*, du *Te Deum* et de la Litanie de la Toussaint ait pu influencer, d'une façon directe, l'arrangement des images représentées sur le manteau. Parmi les livres du Nouveau Testament, c'est l'Apocalypse de Jean qui décrit, le plus précisément, la Jérusalem céleste. La mort ne sera plus, la ville sainte, la nouvelle Jérusalem, descend du ciel, préparée comme une épouse qui s'est parée pour son époux (Ap. 21, 1-3). Les versets suivants de l'Apocalypse décrivent la vision de la nouvelle Jérusalem avec des allusions continues aux douze apôtres et aux douze tribus d'Israël ; cette ville est construite de douze sortes de pierres précieuses symbolisant l'unité inséparable des peuples (Ap. 21, 9-21). L'apôtre ne voit point de temple dans la ville, car le Seigneur Dieu tout-puissant est son temple, ainsi que l'Agneau. Cette nouvelle ville descendra du Sion, et constituera le tabernacle de Dieu avec les hommes. En observant les broderies de la chasuble de Székesfehérvár on retrouve aussi les douze apôtres dans les arrière-voissures, comme on lit chez Jean. Le topos de la Jérusalem céleste se lit même dans le Vieux Testament : David régna à Jérusalem trente-trois ans, dont le trône fut confirmé par l'Éternel pour toujours (2S. 5, 5). A l'époque de la création de la chasuble en question, le roi Étienne régna, y compris le temps de son principauté, depuis 33 ans, évidemment il devait méditer la transmission du pouvoir au prince Émeric, comme l'empereur Otton II a partagé son pouvoir avec son enfant, le futur Otton III. Voir : A. M. Gérard, Dictionnaire de la Bible. Paris 1989, 639-640 ; The Jerome Biblical Commentary, 1990. A la dédicace d'une église l'hymne suivant a été chanté : *Urbs Ierusalem beata, // dicta pacis visio, // quae construitur in caelis // vivis ex lapidibus // angelisque coronata // sicut sponsa comite...* (in : Liturgia horarum iuxta ritum Romanum, I – tempus Adventus, Tempus Nativitatis, Libreria Editrice Vaticana, 1977¹⁰, p. 1011).

²¹ M. A. Elferink, La descente de l'âme d'après Macrobe. Leiden 1968.

tion de la chasuble, et elle suggère que le créateur ou la créatrice devait connaître, comme l'auteur supposé des *Admonitions*, non seulement la Bible, mais les œuvres de Cicéron et de Macrobie. En 1031, Étienne avait 56 ans accomplis, l'âge de Scipion le Jeune, évidemment il devait méditer la transmission du pouvoir royal. Comme E. Tóth remarque, le roi apostolique avait déjà régné depuis 30 ans ; après 30 ans de règne, dans l'esprit des traditions anciennes, on a toujours pris en considération la transmission du pouvoir ou bien le renouvellement de la personne du souverain. N'oublions pas qu'Étienne a effectivement régné depuis trente-trois ans, comme David régna, lui aussi, trente-trois ans à Jérusalem. Étienne qui a attribué une importance particulière non seulement à l'ordre du royaume chrétien mais aux anciennes traditions, devait aussi prendre en considération les trois premiers ans de son règne.

<i>ACTA CLASSICA</i> <i>UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XLIII.</i>	<i>2007.</i>	<i>p. 183–187.</i>
--	---------------	--------------	--------------------

**THE ANCIENT BIOGRAPHY OF AULES PERSIUS FLACCUS
OR THE SO-CALLED *VITA PERSII DE COMMENTARIO PROBI
VALERI SUBLATA***

BY LÁSZLÓ TAKÁCS

It is unquestionable that the *Vita Persii de commentario Probi Valeri sublata* is one of the most important sources in the research and investigation of the history of literature in the Neronian period. Although the literary life of the Roman Silver Age is well documented because many of the works of those authors have survived who worked during the reign of Nero (e.g. the younger Seneca, Lucan, Silius Italicus, Petronius) or those who flourished after the death of the emperor. However, their lifetime was connected to the earlier period of Martial, Quintilian, or the younger Pliny. Their life and works and their connections with each other might be reconstructed either with the help of their own works or from historical accounts and later fragments.

The history of Nero's principate is well known from Tacitus (*Annales* XIII–XVI), Suetonius' *Vita Neronis*, and Dio Cassius' work (*Historia Romana* LXI–LXIII), but the political events of this period are in the focus of their historical books, and the literary life seems to be interesting only if they would like to show the extravagant changing of Nero's behaviour that might have been visible in his literary and theatrical product and production(s).

Except for the Suetonian life of Lucan, there is no biography that treats so fully the life and social or literary connections of a poet who lived in Neronian Rome like the biography of Persius. From another point of view, the *Vita Persii* is one of the longest biographies of a Roman poet what survived.

The *Vita Persii* is ascribed in the tradition of manuscripts to the famous philologist of the first century AD, Valerius Probus Berytus. The biography shows the Etruscan origin of the poet and his family, talks about his childhood and schools in Volterra and later in Rome, about his friendship with the philosopher and his master L. Annaeus Cornutus, with the poet Caesius Bassus and Lucan, and Thrasea Paetus. In summary, the *Vita Persii* gives such a detailed picture of

the internal connections of the literary life in the age of Nero that no other ancient source provides.

My thesis is divided into two parts. The first is a general discussion of the *Vita Persii*, the second is a philological, textual, and linguistic commentary of it.

As we have seen, the *Vita Persii* is ascribed to Valerius Probus in the tradition of manuscripts. There is a long history of the research and editions of this text.¹ The *Vita Persii* survives in many manuscripts from the early Middle Ages (from the IXth century), and there are many extant versions from the XIIth and XIIIth centuries and the Renaissance period.² Although we have many well readable manuscripts from the Carolingian period (e.g. *Leidensis* 78 or *Canabrigiensis coll. Trin. O. IV. 10*), the earlier printed version of the *Vita Persii* (in the first edition of Britannicus in Venice) is incomprehensible.³

In the first half of the XVIth century, the text of the *Vita Persii* was published repeatedly with the Satires, but beside the editions we find the notes of the critics, for example in the edition of Ioannes Britannicus⁴. In the second half of this century, it seems to have begun a new period in the history of the *Vita Persii*. Petrus Pithoeus, a French scholar tried to reconstruct the proper form of the *Vita Persii*. His edition and the edition of Casaubonus became the leading edi-

¹ The most important editions of the text: A. Persii Satyrarum liber I., D. Iunii Iuvenalis Satyrarum lib. V. Sulpiciae satyra I. Cum veteribus commentariis nunc primum editis, Ex bibliotheca P. Pithoei IC. Cuius etiam Notae quaedam adiectae sunt, in officina Sanctandreana, 1590; Auli Persii Flacci Satirarum liber cum scholiis antiquis edidit O. Iahn, Lipsiae, 1843; Des Aulus Persius Flaccus Satiren, berichtet und erklärt von C. Fr. Heinrich, Leipzig, 1844; A. Persii Flacci Satirarum liber, ex recensione Caroli Friderici Hermanni, Lipsiae MCMIX.; Perse, Satires, texte établi et traduit par A. Cartault, Paris 1929²; 1951³; A. Persii Flacci Saturarum Liber, accedit vita, edidit W.V. Clausen, Oxford 1956.; A. Persii Flacci et D. Iuni Iuvenalis Saturae edidit brevisque adnotatione critica instruxit W.V. Clausen, Oxonii 1959.; Perse, Satires, Texte établi et traduit par L. Hermann, Bruxelles-Berchem 1962. (Collection Latomus Vol. LIX); A. Persii Flacci Saturarum liber, praecedit vita, edidit, praefatus est, apparatu critico, interpretatione et verborum indice instruxit Dominicus Bo, Torino, 1969.

² About the manuscripts of Persius, see D. M. Robathan-F. E. Cranz, A. Persius Flaccus, in: Catalogus Translationum et Commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries, ed. P. O. Kristeller-F. E. Cranz, 8 volumes, Washington 1860-, III (Washington 1876) 201-312; P. Scarcia Piacentini, Saggio di un censimento dei manoscritti contenenti il testo di Persio e gli scoli e i commenti al testo, Roma 1973 (Istituto di lingua e letteratura latina. Facoltà di lingue e letterature straniere, Università di Pisa, Studi su Persio e la scolastica Persiana, Ser. 2) and Eadem, Corrigenda et addenda al censimento dei manoscritti, note bibliografiche, indici, concordantiae siglorum, Roma 1975 (Studi su Persio e la scolastica Persiana, 3, 2).

³ Cf. Persius cum tribus commentis, Cornuti philosophi eius praeceptoris commentarii Ioannis Britannici Brixiani commentarii Bartolomei Foncii commentarii, Venetiis 1495.

⁴ Cf. Vita Persii per Ioannem Britannicum: Quae ab aliis traduntur de eius vita cum auctoritate careant mihi non probantur. In: Persii Saturae, Venetiis 1495.

tions until the work of Otto Iahn, the first modern editor of Persius. In the XXth century, the text of the *Vita Persii* was edited by excellent scholars: Cartault,⁵ Clausen,⁶ or the Italian Bo⁷ thoroughly studied the text but they focused only on the most reputed manuscripts and neglected the problems of the textual tradition. We are indebted to two Italian scholars, Rostagni⁸ and Paratore,⁹ who had solved – without studying the textual tradition – some internal problems and contradictions in the text. The focus of my investigation is the whole set of problems of the *Vita Persii*: textual tradition (a), dating, authorship, sources (b), and the interpretation of the text from the point of view of the history of literature (c).

(a) There are more than 500 manuscripts dating from the late antiquity to the XVIth century that contain the satires of Persius. A minor part of these manuscripts contains the so-called *Commentum Cornuti*, a collection of scholia written probably in the Early Middle Ages. This collection of the scholia on Persius has been the subject of an intensive research program from the sixties. In the research, a new period began in the early nineties – since then, two different research groups deal with the problems of the *Commentum Cornuti*. The German scholars published many very important articles on the textual tradition,¹⁰ while Clausen and Zetzel prepared a new edition of the *Commentum Cornuti*,¹¹ and later Zetzel published his monograph about the principles of the edition and his view on the *Commentum Cornuti*.¹² Although the *Vita Persii* has never become

⁵ Perse, Satires, texte établi et traduit par A. Cartault, Paris 1929²; 1951³.

⁶ A. Persii Flacci Saturarum Liber, accedit vita, edidit W. V. Clausen, Oxford 1956; A. Persii Flacci et D. Iuni Iuvenalis Saturae edidit brevisque adnotatione critica instruxit W. V. Clausen, Oxonii 1959.

⁷ A. Persii Flacci Saturarum liber, praecedit vita, edidit, praefatus est, adparatu critico, interpretatione et verborum indice instruxit Dominicus Bo, Torino, 1969.

⁸ A. Rostagni, Suetonio *De poetis* e biografie minori, Restituzione e commento di A. Rostagni, Biblioteca di Filologia Classica diretta da G. De Sanctis–A. Rostagni, Torino 1944.

⁹ E. Paratore, Biografia e poetica di Persio, Firenze 1968. There are two important articles in this volume: La *Vita* di Persio, op. cit. 1-55. and Persio e Lucano, op. cit. 56-103.

¹⁰ For example: C. Wiener, Beobachtungen zur mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Persius-Kommentierung. Die sog. Tradition E in Florenz des 15. Jahrhunderts, *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena*, 16 (1995), 63-98; and C. Wiener, Persius-Kommentierung vom 10. bis 15. Jahrhundert. Beobachtungen zur handschriftlichen Überlieferung der sog. Tradition A, *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, N.F. 26 (2002) 171-183.

¹¹ COMMENTUM CORNUTI IN PERSIUM. Recognoverunt et adnotatione critica instruxerunt W. V. Clausen–J. E. G. Zetzel, Monachii et Lipsiae in aedibus K.G. Saur, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, MMIV.

¹² James E. G. Zetzel, *Marginal Scholarship and Textual Deviance, The Commentum Cornuti and the early scholia on Persius*, Institute of Classical Studies, School of Advanced Study, University of London, *Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement* 84, London 2005.

part of the *Commentum Cornuti*, because the manuscripts of the *Commentum Cornuti* contain generally the *Vita Persii* or its mutilated version, the results of the research on the *Commentum* help us to reconstruct the textual tradition of the *Vita Persii*. Robathan divided the manuscript tradition of the *Commentum Cornuti* into five parts (A, B, C, D, E). The C, D, E groups of the codices contain the later tradition of the text, many of them contain the *Vita Persii* as well, but their common character is that they interpret the *Vita Persii*. The most excellent example of how the scholars of the Late Middle Ages or the Renaissance tried to emend the incomprehensible text is the biography version in the Florentine codex 37, 20.¹³ According to Robathan, the early manuscripts can be divided into two groups, but the manuscripts of tradition B do not contain the *Vita Persii* or contain only its mutilated version. Because the original version of the *Vita Persii* seems to have been copied only in the manuscripts of tradition A, my research is focusing on the text of these manuscripts. I have reconstructed the text from the manuscripts of tradition A.

(b) The title of the *Vita Persii* reveals that the biography was originally part of a commentary written by Valerius Probus. Although it does not mean automatically that the *Vita Persii* was written by Valerius Probus, many scholars suggested that the famous Roman scholar, Valerius Probus Berytus wrote a commentary on the satires of Persius and the life of the poet. Another group of philologists suggests that the *Vita Persii* was the part of the lost and only fragmentarily known *De poetis* of Suetonius, because it seems to be proven that the Suetonian opus concluded with the lives of Persius and Lucan, the latest poets whose biographies were extracted by Jerome in the addition to Eusebius' *Chronicon*. A smaller group of philologists thinks that the *Vita Persii* is a later compilation from the IInd and IIIrd century¹⁴ or the late antiquity. According to my research results, the *Vita Persii* is neither the work of Valerius Probus nor of Suetonius and it is not a later compilation. Because the basis of the *Vita Persii* seems to be very reliable and informs for example about the fortune of his lost works as well as his library and money, it was written about the time of the death of Persius, and the author of the main source (who is not identical with the writer) had the opportunity to know the poet personally. This *Ur-Vita* was attached later to the commentary of a later Valerius Probus or somebody who

¹³ About this manuscript, see C. Marchesi, Gli scoliasti di Persio, in: Scritti minori di filologia e di letteratura, vol. II. Florence 1978, 907-983.

¹⁴ About this idea, see K. Fetkenheuer, Die Rezeption der Persius-Satiren in der lateinischen Literatur, Untersuchungen zu ihrer Wirkungsgeschichte von Lucan bis Boccaccio, Bern-Wien 2001 (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters, 31) and G. Brugnoli, La tradizione di Persio, in: Studi su Persio e la scolastica Persiana, 2, 1, Roma 1971, 13-16.

called himself Valerius Probus, because the last two sentences seem to be the beginning of a commentary on the choliambic verse and the first satire of Persius. The different representation of the satiric poet at the end confirms this supposition. Consequently, the word *sublata* means that the *Vita Persii* is based on the commentary of a certain Probus, but it does not mean that the *Life of Persius* was written by the same person.

The Suetonian origin was refuted by Rostagni effectively, who pointed out that the differences between the Jerome's *Chronicon* and the *Vita Persii* exclude the possibility that the *Vita Persii* derives from the *De poetis*. Although Paratore tried to refute Rostagni's theory, his argument that the model of the *Vita Persii* is the Suetonian schema (since the *Life of Persius* seems to be earlier than the *De poetis*) is not sufficiently powerful.

The first author in the Flavian period to praise Persius was Quintilian. It is well known that Quintilian had been living in Rome during the first years of emperor Nero's reign, and in the year 59 AD he left the capital and returned only ten years later with the new *princeps*, Galba. In the fifties, Quintilian had close connections to some eminent persons of the contemporary literary and social life of Rome. Not only as a native of Hispania, he knew Seneca and Lucan personally, and – it seems to be very likely – he met Persius in the house of the stoic historian Servilius Nonianus. The similarity between Quintilian's view of the poet and that of the first part of the *Vita Persii*, the same estimation of Seneca, and some grammatical elements also show that the *Vita Persii* mirrors the influence of the concept of the famous orator.¹⁵

(c) The particular interpretation of the grammar, the style, and the issues of the *Vita Persii*, as well as the comparison with other sources help to reconstruct its original message. The most important statements of my dissertation are the following: a) Persius lost his father when he was eleven years old; b) Lucan and Persius were not good friends, they were simply both disciples of Cornutus in the fifties; at some point the nephew of Seneca and Quintilian may have listened together to a recitation by the satirist; c) the works of the young Persius were never destroyed because it seems to be impossible that his master and best friend, Cornutus would give such an inhuman advice to a mother who lost her only child.

In short, the research of the *Vita Persii* can shed light on new relationships in the life of Persius as well as in the picture of the literature of the time of Nero.

¹⁵ About this concept, see L. Takács, *Sero cognovit – Persius és Seneca meg Quintilianus* (Persius, Seneca and Quintilianus). In: 101 írás Pusztai Ferenc tiszteletére (101 Studies in the Honour of F. P.), szerkesztette Mártonfi Attila, Slíz Mariann és Papp Kornélia, Budapest 2006, 518-522.

<i>ACTA CLASSICA</i> <i>UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XLIII.</i>	<i>2007.</i>	<i>p. 189-194.</i>
--	---------------	--------------	--------------------

THE LINGUISTIC HISTORY OF LATIN-SPEAKING PANNONIA: SYNTAX

BY BENCE FEHÉR

The question how the Latin parlance of the province Pannonia was developing, compared to the whole imperial Latinity, emerged long ago, but no comprehensive study has been made up to now concerning that. Scholars that face the problem approaching it via epigraphy or social history, are compelled to quote such completely out-of-date reviews even until now, as M. V. Luzsénszky's case list from 1933;¹ two comprehensive monographs were written in the last decades (those of H. Mihăescu² and G. Galdi³) which deal with the whole oriental part of the empire with Pannonia present at least as a partial unit therein, yet not as a separate one: the authors suppose implicitly that the development of the Pannonian parlance is roughly the same as that of Moesia or, *ad absurdum*, that of the Latin minorities of Syria and Egypt. Indeed, only partial researches were made concerning Pannonia by J. Herman⁴ and P. Kovács.⁵ All these comprehensive or partial studies were dedicated to the phonetics or to morphology to some extent, not even a sketch was drawn concerning the syntax. It is an inevitable question whether there are distinctive linguistic phenomena in the syntax of the monuments of the Pannonian Latinity; another missing link of the researches is that – at least as far as the comprehensive studies are concerned – no one faces the question: how the inner development of the language was taking

¹ M. V. Luzsénszky, A pannoniai latin feliratok nyelvtana (The Grammar of Latin Inscriptions in Pannonia). EPhK 57 (1933) 95-100, 228-231.

² H. Mihăescu, La langue latine dans le Sud-Est de l'Europe, București-Paris 1978.

³ G. Galdi, Grammatica delle iscrizioni latine dell'impero (province orientali). Morfosintassi nominale. Roma 2004.

⁴ J. Herman, Posit (=posuit) et questions connexes dans les inscriptions pannoniennes. AAnth 9 (1961) 321-331; J. Herman, Latinitas Pannonica. FilKözl 14 (1968) 364-376; J. Herman, Le latin dans les provinces danubiennes de l'Empire romain. Problèmes et perspectives de la recherche. In: ANRW II 29/2 (1983), 1089-1106.

⁵ P. Kovács, Graecism in Pannonian Latin Inscriptions. ACD 34-35 (1998-1999) 395-406; *Idem*, in CIGP² 102-115.

shape in the more than four centuries of the province, how the remains of the language are to be set into chronological levels.

Regrettably there are only two sources for such a research: *a)* inscriptions, with texts that are syntactically rigid, concise, often scarcely disposable into sentences, even more often uninterpretablely mutilated; e.g. they are explicitly void of subordinate clauses, *b)* the corpus of Victorinus, the only classical Pannonian author.⁶ Linguistic analyse of the latter is only in the beginning phase, in spite of the frequent citation of it. Naturally Victorinus, a writer of literary language and of some rhetoric education, is a source for the local parlance only in a reduced measure, not to mention that we must first separate the data based on the *Vetus Latina*.

I had to use a special altered kind of statistics, first exigency of which was to imply the whole epigraphic material of the province, now containing more than 6000 inscriptions. A necessary but not sufficient auxiliary is my epigraphic word index of the province, *Lexicon Epigraphicum Pannonicum*,⁷ with a supplement published in 2005, which is presently up-to-date.⁸ I had to deviate from traditional statistics in some points. 1) Formular and individual expressions were to be separated, and the former group could be used only as a control group, though it contains at least the 4/5 part of the whole. 2) It must always be taken into consideration that a continuous reclassifying tendency modifies the rates of every phenomena of the epigraphic corpus, and of Victorinus even more seriously. It mostly results in the fact that the phenomena of the everyday speech are underrepresented. We must take into account the circumstances of each inscription and ponder the data acc to viewpoints such as which social layer the placer of the monument belonged to, whether the ethnic affiliation of the placer can be defined or not, to what extent was the cutting of the stone accurate, and to what degree the text was official.

I. How can we use our sources?

1. Literature and Pannonian parlance

A textual criticism of the extant works of Victorinus of Poetovio, *De fabrica mundi* and the commentaries on the Apocalypse, showed that the 19-20th cen-

⁶ Victorini Episcopi Petavionensis Opera ed. Ioh. Haussleiter, Vindobonae–Lipsiae 1916, Victorin de Poetovio Sur l'Apocalypse suivi du Fragment Chronologique et de la Construction du Monde, ed. M. Dulaey. Sources chrétiennes 423. Paris 1997.

⁷ B. Fehér, *Lexicon Epigraphicum Pannonicum*. Budapest 1997.

⁸ B. Fehér, *Lexicon Epigraphicum Pannonicum. Supplementum 1994-2003*. AAH 56 (2005) 213-244.

tury editorial work normalized and therefore deformed the text. By recommending these loci, first we can have a more authentic Victorinian text, and thereafter such data are multiplied that can reveal the real parlance of Victorinus. On the other hand, these data were radically diminished and polarized by contrasting the biblical citations (separated already by J. Haussleiter and M. Dulaey, with a few smaller exceptions)⁹ and the text of the commentaries. So we could state that the Bible translation used by Victorinus is more conservative, more 'classical', than his own parlance, being certainly earlier, maybe of Italian origin. Naturally, hereafter we have to banish every linguistic peculiarities of the biblical loci from the Pannonian researches.

Though Victorinus himself is also classicizing in terms of morphology, and only a few data of his works can be related to the spoken language of Poetovio, yet he wrote with less consciousness in terms of syntax, using a level slightly different from the classical tradition. So we can use his data with some caution almost in every case concerning the syntax. Caution is needed because, though only to a limited extent, stylistic reasons may have exercised influence on his writing manner too. I could state the use of a weak prose rhythm in his works, which extends only to the most common types.

2. Pannonian epigraphic poetry

We can identify the traces of more than fifty poems in the Pannonian inscriptions. (The use of the word is deliberate, to identify the traces, because roughly a quarter of the poems are helplessly distorted, written with mistakes and mutilated.) They contain mostly typical verses known from the whole empire, but there are some individual ones too, and the linguistic form of a significant part of them is typical of the local community. We can divide the various poems of the four Pannonian centuries into groups, which are of different literary values, but even more characteristically they are of different states of parlance.

The first group contains the early poems of the Carnuntum area. There are ones composed from mere formulas and ones drawn up individually as reminiscences of the former ones, but their structure is mostly the same; they can be appreciated as literary products but are quite useless for a linguistic analysis. Some later 3rd century poems written under their influence can reveal some interest features to us.

⁹ Victorinus ed. Haussleiter XXXVII-XXXIX; *M. Dulaey*, Victorin de Poetovio: premier exégète latin. Paris 1993, 69-86.

The 3rd century group of Aquincum is far more interesting as far as their language is concerned; we know poems partially connected with them from later ages and from a wider circle, even at Brigetio. Nevertheless we find some poems of a real literary value too. On the basis of these, one can establish some general tendencies of the phonetic development of the 3rd century NE Pannonia: vowel shifts due to accent shift, and the role of consonantal *i* and *hiatus* in the everyday language.

Some smaller groups, though closer to the everyday speech, are hardly usable because of the sporadic, mutilated and formulaic data. On the contrary, poems from the 4th century, mostly from the southern regions, are more individual, at any rate they do not belong to definite groups. They show a different stage of the parlance from that of the 3rd century. This knowledge is essential for setting the chronology of the development of Pannonian Latinity. Last, but not least, with a systematic analysis of the formularization and usage of words, sometimes we can identify texts as verses, which have no consistent rhythm therein, because while written into stone, the original form was distorted.

II. Data concerning the local parlance

1. Cases

If we follow the order of syntactic functions, instead of the uses of individual cases, we will not see a constant and disordered interchange of cases, some kind of errata collection, but a system where functions have several realizations, some of which are identical with the literary ones and some are different (fewer). So we can accept as a proofed fact that the object, subject, indirect object &c. remained separate in cases, and are almost always discernable in spite of the frequent phonetic coincidences. Some contaminations, mostly connected with the dative, are mistakes of wording and/or ambiguous situations, and do not originate from the language itself; indeed the case government of prepositions is conspicuously conservative too. The late diffusion of *dativus adnominalis* is confined to the territory south of Pannonia, this phenomenon is hardly traceable here even marginally; the accusative, ablative and genitive coexisted peacefully in the (very numerous) temporal clauses, with only a few innovations. A serious linguistic innovation can be seen only in the case of adverbs of place, that is, *ablativus loci* prevailed over *locativus* and *accusativus loci* in the most part of the province, while a region is identifiable east to the Servitium–Certissa–Teutoburgium line, where the tripartite case was still used in the 3rd, or maybe even in the 4th–5th centuries.

2. Structure of the nominal syntagms

We can see a typical structure of syntagms in the text of Victorinus and in the individual wordings of inscriptions as well, different from the formulaic wordings and the literary standard, but these are not identical themselves either. Anyway, it is striking to see that the Victorinian language is hardly determined by the Bible at all. The 3rd century parlance seems to have had attribute-substantive and possession-possessor order in the majority, yet as the ages drew on, the possessor-possession order became more common while the attribute-substantive order prevailed even more conspicuously.

3. Structure of the sentence

A statistic analysis showed that the structure of the sentence was conservative in the province, with a slight dominance of the SOV type. (Such an analysis was not an easy task because at the most 20% of the epigraphic material is supposed to have been constructed in a way that is partially individual.) Juxtapositional structure was always spreading, definitely dominant in the 3rd century, but not obligatory yet. The SVO type was spreading too, but it is strange how late its rate changed significantly, up to the 2nd half of 3rd century. Naturally the more conscious the parlance, the more classicizing the structure, but we cannot say that any of the peculiarities of Latin sentence structure had been alien from the aborigines and that they could not accommodate themselves to that; and regrettably, the syntax of the lowest social layers seems untraceable for us because the material they left to us is formulaic to such a high degree. The content of the epigraphic texts is regrettably monotonous, so it is very doubtful to find the influence of the message type on the sentence structure. Anyway, the sentences of the local parlance seem less determined by the topic-comment relations than those of the literary language.

Our knowledge of the vulgar Latinity is very likely most insufficient even in the problems of word order; therefore it is highly appreciable that we have now relatively certain information on the parlance of one province. This information differs from what we suppose about a general vulgar development, yet it is no *dialectal* peculiarity but the explicit conservatism of the region.

4. On agreement and other syntactical problems

The local parlance had a less strict norm for the agreement of number of subject and predicate, than the literary language, but in the agreement of gender and person there was a virtually total 'classical' rigour, and the seemingly 'erroneous' co-ordinations of cases prove always to appear due to either a contamination, a mistaken situation, or an explicit misspelling of the downtaker.

There are only very few data concerning modal sentences (in the literary texts too), which prove that the hortative conjunctive was spreading instead of imperative, though we cannot say with certainty that it was dominant. Passive constructions were continuously widespread and beloved, with the acting person named either classically or by *per* + accusative from the earliest times.

5. Co-ordinate, subordinate, participial and infinitive clauses

Co-ordinate clauses were always frequently in use; even rarer conjunctions, such as *atque* and *-que*, were not quite outcast from the spoken language, *-que* must have been a constituent of the vulgar language at least to the 2nd half of the 3rd century. On the other hand, to the end of the 2nd century a compound conjunction *itemque* was born. Equivalently widespread types for multiplied co-ordination are polysyndetism or *0+et* conjunction sequence, but the asyndetic form preferred by the literary language is rare.

As for the subordinate clauses, only the relative clauses can be traced because of the peculiarities of the material, and they seem mostly conservative, save for a frequent substitution of a formally co-ordinate asyndetic clause; it is very probable that the synchronous temporal clauses were in a frequent living use too, but *ablativus absolutus* was more used than antecedent clauses. There are interesting features of the development of the *consecutio temporum*: though there was no radical collapse, yet different non-classical constructions were connected with past sentences (while present tenses seem conservative), the relative spread or prevalence of which may be defined only when the present material is significantly enlarged. The *ablativus absolutus* is alive, and even beloved, and conservative by the layers of a conscious parlance, but with some traces of transformation by the lower layers, while gerundive is practically extinct. At the moment, the use of *accusativus cum infinitivo* gives a very ambiguous picture: there are data that show its spread and others that show its repression.

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIII.	2007.	p. 195–197.
--	--------	-------	-------------

THE RESEARCH OF THE ANTHROPOLOGY OF GREGORY OF NYSSA IN HUNGARY

BY JUDIT D. TÓTH

3rd November, 2006 was the first time a habilitation lecture in patristic a theme took place at the University of Debrecen. It showed the problems of the interpretation of Genesis 1,26 by Saint Gregory of Nyssa referring to the content and connection to the concepts of *eicon* and *homoiosis* and their interrelatedness (“*The eicon and homoiosis in the interpretation of Gen 1,26 of Saint Gregory of Nyssa*”). The subject matter of my lecture fitted my research on the anthropology of Gregory of Nyssa, results of which I summarized in a monograph titled “*Body and Soul: Anthropology and Interpretation in the Anthropology of Saint Gregory of Nyssa*”, published in the autumn of 2006. [D. Tóth Judit: *Test és lélek. Antropológia és értelmezés Nüsszai Szent Gergely antropológiájában* (Catena. Monográfiák 8). Budapest: Kairosz Kiadó, 2006, 320 oldal.]

Using hermeneutical and exegetical viewpoints, the purpose of the monograph is to give a brief presentation of the ideas of the Cappadocian Father on man: what he thought about the state, relationship and fate of the human body and soul/mind in his early anthropological works. Concerning its theme, the approach and methods of this work, it supports patristic research prospering and becoming gradually important in Hungary. Making use of results of the relevant scientific literature, the dissertation gives a summary about the ideas of the Church Father on man, to be precise, on the body and soul/mind as he drafted it in connection with creation, death and resurrection in the so called early anthropological works dated between 378/379 and 382 AD. (Although the international research of the works of Gregory of Nyssa is extremely extensive, its results are hardly available for inquirers in Hungary – my book is the first monograph published in Hungarian language about Saint Gregory of Nyssa.)

The work places in the centre the two large anthropological treatises of the Nyssenian bishop (*De hominis opificio*, *De anima et resurrectione*). It analyzes how the Cappadocian Father – using the Christian hermeneutical and exegetical

methods of that period – “fills out” the Scripture’s revelations concerning man with the elements of philosophical tradition. The methods and different text-forms of theological thinking were determined by the strong polemic situations, and these place the problems of *interpretation* in the centre, within which the philosophical tradition becomes determining.

Besides the introduction, my work embraces four parts and an appendix. After a brief introduction of the life and importance of the Cappadocian Father, in the first part entitled “*In the School of Church Fathers*” some general, necessarily simple thoughts open up the work, connected to the anthropological questions that locate the theme, the questions of connection of body and soul into the wider frame.

I analyze the questions of the relationship of body and soul in the second and third parts in detail. In the second part (“*Body and Soul in the Creation*”) I start from the Cappadocian Father’s own anthropological starting point for the research of body and soul, namely, the biblical story of creation: on the basis of Gen 1,26 the *eicon* becomes the anthropological key concept. Gregory of Nyssa’s idea of *eicon* and his ideas shed light on the connection of *eicon* (image) and *homoiosis* (likeness) which show how he fills out and interprets the revelation of the creation of man with other biblical places and on the basis of the philosophical tradition, above all on the basis of Platonism.

Further topics discussed in this part: *physis* (nature) as the content of *eicon*; the *metousia* (participation) as the ontological ground of image of God; “double creation”; double nature of man; classification and hierarchy of beings; the relationship of body, soul, and mind; passions of soul; question of evil and sin.

In the third part of the work (“*Body and soul in the death and the resurrection*”) I discuss how Gregory of Nyssa imagined the fate and the connection of body and soul generally in relation to death and resurrection, and I touch upon the idea of *apocatastasis ton panton* that shows the influence of Origen. I examine the concept of *eidos* that becomes the ground of the identity of man before death and after resurrection, additionally I focus on questions of the resurrected body as *eicon* being realized in future, resurrection as apocatastasis (*restoration*), the universality of restoration (*apocatastasis ton panton*) and the consequence of the idea of double creation in the eschatology of Gregory of Nyssa. The question of evil and sin is found as well in the work but in this case from the perspective of judgement and punishment. Further questions are the eternity or non-perpetuity of punishment, *catharsis* of soul and the state of *apatheia*.

The fourth chapter analyzes the paradigm of the virtuous, philosophical life and longing for the likeness of the divine nature, in *Vita Sanctae Macrinae* with the idea of the *bios philosophicos* in its centre.

I positioned two studies in the Appendix to illustrate the background of the theme of body and soul. These are important for the study and the interpretation of the anthropological questions but placing them in the main text would have broken the coherency of the discussion. The first study ("*Gregory of Nyssa and the pagan philosophical tradition*") gives a brief summary of problems that determine the Cappadocian Father's attitude to the pagan tradition. The second one ("*Hermeneutic and exegesis*") takes into consideration the most important hermeneutical principles and exegetical methods – touching upon the background of the philosophical language – which the Cappadocian Father used in his early anthropological works.

My further research plan is to study the questions of body and soul in the later works of the Cappadocian Father and based on this to show the whole anthropological system of Gregory of Nyssa. In the early work Gregory established his anthropological ideas; the characteristic features of these theses hardly changed later, only the emphases shifted. This becomes the basis of his mysticism too in the works written after the middle of 380 AD. Further studies would be important because can get access to one of the most important theologians' and thinkers' ideas on man in the 4th century.

<i>ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XLIII.</i>	<i>2007.</i>	<i>p. 201–210.</i>
--	---------------	--------------	--------------------

**APULEIUS CHRISTIANUS?
(ZU ARNOBIUS: *ADVERSUS NATIONES*)***

VON SEBESTYÉN KISS

Ein Hauptziel der Dissertation war es, möglichst alle Elemente der durch Arnobius und sein Werk repräsentierten Zwischenstellungen zu erfassen, sowie mögliche Berührungspunkte zwischen der Apologie des Arnobius und den Werken des Apuleius zu finden.

Vor allem ist festzustellen, dass Arnobius, der allem Anschein nach über eine breite und umfassende Ausbildung verfügte, oft versucht, seine Gegner mit Hilfe der Philosophie zu schlagen. Dieses Moment weist ihm schon an und für sich eine Sonderstellung in der lateinischen apologetischen Literatur zu. Die Anordnungen des Mailänder Ediktes von 313 hatten auf die apologetische Literatur bekanntlich eine entscheidende Auswirkung: Die christlichen Schriftsteller gaben ihr früheres defensives Verhalten auf und an die Stelle der defensiven Haltung trat eine Art offensives Handeln. Von der heidnischen Religion hatte man nichts mehr zu fürchten, die Wahrheiten der heidnischen Religionen hatten für die christlichen Autoren keine Gültigkeit. An der Wende zum 4. Jahrhundert waren jedoch neue Herausforderungen und Aufgaben hinzugekommen. Zu den Gegnern und Konkurrenten war der Neuplatonismus getreten, der Raum bot für stärker spirituelle Religiosität, Unsterblichkeitshoffnungen und eine Verehrung des höchsten Gottes. In seinem Umfeld gediehen verschiedenartige Soteriologien, und auch die Mysterienkulte, deren Theologie zunehmend platonisiert wurde, nahmen an Einfluss zu. Neben den Anhängern der heidnischen Religionen sind auch die heidnischen Philosophen, die *novi quidam viri*¹, Gegner des Christentums, mit denen sich Arnobius im zweiten Buch der Apologie

* Mein bester Dank gilt Dr. Bianca-Jeanette Schröder (LMU München), die meine Übersetzung durchgelesen und korrigiert hat.

¹ *Adv. nat.* II 15.

auseinanderzusetzen beginnt.² Er stellte sich somit der Herausforderung der philosophischen Soteriologien.

Die Ergebnisse meiner Untersuchung sind nach den oben genannten Gesichtspunkten folgendermaßen zusammenzufassen:

1. Ausgehend von der Christologie des Arnobius kam ich zur Untersuchung seines Gottesbegriffs. Gestützt auf die vorhandenen Ergebnisse (hauptsächlich die Untersuchungen von *Burger*) verfolgte ich die Gestalt des heidnischen Hauptgottes Iuppiter in der Apologie. Arnobius stellt den christlichen Gott bereits am Anfang der Schrift, auch wenn nur nebenbei, dem heidnischen Hauptgott gegenüber, und er attackiert Iuppiter wieder und wieder. Er versucht nachzuweisen, warum Iuppiter nicht der höchste Gott sein kann. Dadurch will er den Gegner, der die heidnischen Religionen verteidigt, besiegen. Es ist klar zu sehen, dass es in der zweiten Hälfte der Apologie, von Buch 3 an, kaum ein Wort über die christliche Religion gibt. So gerät das Christentum in den Hintergrund und Iuppiter wird wieder zum beherrschenden Gott. Seine Gestalt zieht sich durch die ganze Apologie und wird aus immer neuen Gesichtspunkten beleuchtet, wie es einem gebildeten Rhetor entspricht. Aus dieser Tatsache

² Der in der Forschung mit Recht für zentral gehaltene Problemkreis der *viri novi* deutet vielleicht am schärfsten auf die philosophische Vielfalt hin, die sich in der Apologie zeigt. Die Kompliziertheit des geistigen Umfelds, das auf Arnobius einen sehr großen Einfluss ausübte, betont besonders *Festugière*, der annimmt, es seien neuplatonische, hauptsächlich von Porphyrios stammende Elemente in der Apologie zu finden, und dies sei besonders bei der näheren Bestimmung der Gruppe der *viri novi* augenfällig. *Festugière* hebt hervor, dass die durch die *viri novi* vertretene Lehre sich aus den verschiedensten Elementen zusammensetzt: in der Apologie seien hermetische, neupythagoreische, neuplatonische und auf die orientalisch-egyptische Gnosis zurückgehende chaldäische Elemente nachzuweisen. Vgl. dazu *Festugière*, La doctrine des „viri novi“ sur l’origine et le sort des âmes d’après Arnobe II, 11–66. In: *Mémorial Lagrange*, Paris 1940, 97–132, dann *Hermétisme et mystique païenne*. Paris 1967, 261–312, besonders 302–303: „Je crois qu’il faut accepter ces données du texte dans la simplicité de leur teneur, et donc comprendre, sous le nom de « noui uiri », non pas une secte spéciale attachée à une gnose particulière, mais un ensemble assez complexe professant une doctrine mixte, dont les éléments ont été empruntés à des sources diverses: hermétisme, philosophie néopythagoricienne (Numénios), et néoplatonicienne (Porphyre), littérature apocryphe de gnose orientale (oracles chaldaïques, livres pseudo-zoroastriens, etc.).“ – *P. Courcelle* vermutet hinter den *viri novi* eine einzige Gruppe: diese seien Porphyrios und seine Nachfolger; die *viri novi* seien Männer, die gegen die Hermetiker und andere Platoniker (*vosque ceteros*) auftreten, auch wenn sie mit diesen in bestimmten Fragen einverstanden sind. Vgl. *Courcelle*, Les sages de Porphyre et les „viri novi“ d’Arnobé. REL 31 (1953) 257–271, besonders 258: „Ceci admis, le lecteur a l’impression que les *uiri noui* constituaient une secte opposée par Arnobe aux Hermétistes et aux *Platonici*, et caractérisée par sa forte unité interne, par son orthodoxie propre.“ – Siehe dazu *Adv. nat.* II 13: *vos, vos appello qui Mercurium, qui Platonem Pythagoramque sectamini, vosque ceteros, qui estis unius mentis et per easdem vias placitorum incenditis unitate.*

habe ich den Schluss gezogen, dass die Anwesenheit des heidnischen Hauptgottes als ständiges Ziel des Spottes eine Kritik an der Reichsideologie bedeutet.

2. Für Arnobius ist die Seele von zentraler Bedeutung, was auch von der bisherigen Forschung stark betont wurde. Die menschliche Seele, die über eine mittlere Beschaffenheit verfügt, kann zur Erkenntnis des höchsten Gottes gelangen. Der einzige Weg zu ihm ist der Gott Christus. Er ist der einzige Weg zum Heil, die einzige Pforte zum ewigen Leben. Die Unsterblichkeit der Seele ist für Arnobius der Zielpunkt aller seiner Überlegungen. Diese Unvergänglichkeit bedeutet für den Rhetor schon Göttlichkeit. Er ist bereit, alle Wesen sofort als Gott anzusehen, die von dem höchsten Gott Unsterblichkeit erhalten haben. Das bestimmt das Verhältnis zwischen dem höchsten Gott und den heidnischen Göttern, die für Arnobius nicht identisch mit den Dämonen sind. Mit der Frage der Götter, mit dem arnobianischen Gottesbegriff verknüpft sich also eng auch die Frage der menschlichen Seele. *Moreschini* hat die Meinung erörtert, die arnobianische Psychologie, die Lehre über die mittlere Beschaffenheit der Seelen, sei nichts anderes als die persönliche Interpretation der apuleischen Dämonologie.³

Die Möglichkeit einer Beziehung zwischen der menschlichen Seele mittlerer Beschaffenheit (*media qualitas*) und den Dämonen als *mediae potestates* bei Apuleius hat zuerst *Fontaine*⁴ angenommen. Von dieser Annahme ausgehend kam ich zur Darstellung der arnobianischen Dämonologie. Hier argumentiere ich dafür, dass Arnobius das dämonologische System des Apuleius wohl gekannt haben muss. Auf Grund der bisher bekannten Tatsachen lässt sich m. E. die Hierarchie der Geistwesen bei Arnobius modifizieren. Demnach wäre Christus, der als Vermittler zwischen dem höchsten Gott und den Menschen fungiert, selbst eine *media potestas*, während die unsterblich gewordene Seele auf der Leiter der Geisteswesen eine Stufe höher steht. Diese Folgerung beruht auf der dynamischen Auffassung, nach der die Dämonen imstande sind, verschiedene Stufen der Geisteshierarchie zu belegen. Ich nehme an, dass diese Lösung versucht, die heidnische und die christliche Dämonenvorstellung zu vereinigen. Der Mensch trägt selbst dazu bei, unsterblich zu werden, indem er die Lehren Christi annimmt sowie ein tugendhaftes Leben führt.

Dieser persönliche Beitrag zur Erlangung des Heils stützt nach meinen Beobachtungen auch noch in einem anderen Detail die Annahme, dass Arnobius das dämonologische System des Apuleius gekannt haben kann. Es ist bekannt, dass Apuleius keine scharfe Grenze zwischen dem Dämon und der Seele zieht.

³ Vgl. C. Moreschini, *Apuleio e il platonismo*. Firenze 1978, 234.

⁴ J. Fontane, *Africa II* (literaturgeschichtlich). RAC, Suppl. 1. Stuttgart 1983, 173.

Er regt an, den persönlichen Dämon zu verehren, und wir sollen uns um unsere eigene Seele kümmern. Die Pflege des Dämons, der auf uns aufpasst, ist genau die religiöse Verehrung, die ihm gebührt. Der Dämon nach der Auffassung des Apuleius ähnelt also vielleicht am meisten dem Gewissen, die religiöse Verehrung des Dämons ist demnach einerseits die Pflege der eigenen Seele und andererseits die Verehrung des transzendenten, durch seine Offenbarungen doch persönlichen Gottes. Arnobius fragt seine Gegner: „Verlacht ihr uns, da wir uns um das Heil unserer Seele, das heißt also, um uns selbst kümmern?“⁵ – Wenn man das dämonologische System des Apuleius in Betracht zieht, kann dieser Satz belegen, dass Arnobius die Pflege der eigenen Seele als Verehrung des transzendenten Gottes betrachtet. Daher ist man geneigt, die Meinung von *Moreschini* zu akzeptieren: die arnobianische Psychologie, die These über die mittlere Beschaffenheit der Seelen ist wirklich die individuelle Interpretation der Dämonologie von Apuleius.

3. Ihrem Rang nach entsprechen Dämonen Göttern und Engeln, d. h. sie sind Mitteldinge göttlicher Natur, die aber nicht von Anfang an Anteil an der Unsterblichkeit haben. Ich habe nachgewiesen, dass die Dämonen in der Apologie nur in einer negativen Rolle erscheinen, was der christlichen Deutung nahe steht. Dies ist z. B. dort ganz eindeutig, als Christus die Dämonen aus den Besessenen austreibt. Aber es sind auch die Wesen Dämonen, die die heiligen Schriften verfälschen. Aus der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern (*virī novī*) geht jedoch hervor, dass Arnobius auch solche Geistwesen annimmt, *qui se deos fingunt*⁶ und dem Darbringen der Opfer beiwohnen. Das sind die Dämonen der Heiden.

*Gierlich*⁷ weist mehrmals darauf hin, dass Arnobius der Frage nach den Dämonen keine große Bedeutung beimisst, denn seiner Auffassung nach sind diese dem höchsten Gott untergeordnet, genauso wie die heidnischen Götter, und Arnobius lag ausschließlich daran, der Seele Unsterblichkeit zu verschaffen. Dazu kann die Seele auf verschiedenen Wegen gelangen: durch die Philosophie, durch die Magie und sogar durch die *disciplina Etrusca*.

Ausgehend von *Gierlich*s Ergebnissen ist es mir gelungen, eine weitere Eigenart der Dämonologie des Arnobius nachzuweisen. Es stellte sich heraus, dass Arnobius zweierlei Ansichten über die Dämonen vertritt, wobei er jedoch die christliche (schlechterdings negative) und die heidnische (negative und po-

⁵ *Adv. nat.* II 13: *Audetis ridere nos, quod animarum nostrarum provideamus saluti id est ipsi nobis?*

⁶ *Adv. nat.* I 53 und IV 12.

⁷ G. *Gierlich*, Arnobius von Sicca. Kommentar zu den ersten beiden Büchern seines Werkes *Adversus nationes*. Mainz 1985.

sitive) Deutung nicht miteinander in Einklang bringt. Der Verfasser von *Adversus nationes*, das auch in anderen Punkten eine Zwischenstellung einnimmt, kann nicht einmal in der Frage der für ihn so wichtigen Seelenlehre einen einheitlichen Standpunkt vertreten. Der christliche Standpunkt ist klar: die Garantie für das Heil der Seele (d. h. des Menschen) ist Christus. Der andere, der mittelplatonisch-heidnische Standpunkt ist die persönliche Fürsorge für das Heil der Seele. Diese Fürsorge sichert, zusammen mit der Annahme der Lehren Christi, die Unsterblichkeit der Seele. Arnobius denkt über die Geisteswesen nicht nach der christlichen Lehre. Das zeigt sich auch daran, dass er zu den Möglichkeiten, die die Seele zum Heil bringen können, auch die Magie zählt, bei der auch die heidnischen Dämonen erscheinen.

Daraus lässt sich der Schluss ziehen, dass selbst die Vorstellungen des Arnobius über die Dämonologie eine Zwischenstellung zwischen der heidnischen, d. h. mittelplatonischen Auffassung und der christlichen Deutung einnehmen. Man denke dabei an die Seele, die die Wahl hat, Gott zu erkennen, um so die Unsterblichkeit zu erlangen, oder aber zu vergehen: sie hat auch eine Zwischenstellung.

4. Der dritte Gesichtspunkt neben der gemeinsamen Herkunft und dem Platonismus als Geistesströmung war die gleiche Tätigkeit, auf Grund derer ich eine Berührung zwischen Apuleius und Arnobius annahm. Apuleius und auch Arnobius vor seiner Bekehrung zum Christentum waren als Rhetoren tätig. Der Apologet äußert sich auch zweimal über die damals sehr modische Sophistik.⁸ An den Stellen, wo der Schriftsteller die heidnische, die sophistische Praxis angreift, finden wir theoretische Annäherungen an die Rhetorik; allerdings verwendet er die gleichen rhetorischen Mittel.

Ausgehend von den charakteristischsten Partien, die mögliche Einflüsse der Zweiten Sophistik zeigen, habe ich die ganze Apologie untersucht. Die Textstellen mit fingierten Reden, Monologen und Dialogen fangen oft mit den Ausdrücken *ecce, fingite, libet in hoc loco...unam facere contionem* an. Fiktive Reden, die Einwirkungen der Zweiten Sophistik zeigen, sind in der Apologie in großer Anzahl zu finden. Hinzu kommen Darstellungen mit Ekphrasis-Charakter, die dem Apologeten geeignet schienen, seine Gedanken zu unterstützen, um die Darstellung auch dadurch zu veranschaulichen. Es ist auffällig, dass uns auch bei der Behandlung von christlichen Themen die Wendungen begegnen, die bei den fiktiven Reden zu finden sind (*fingite, libet in hoc loco unam facere contionem*). Und wo der Apologet auf die Person Christi zu sprechen kommt

⁸ *Adv. nat.* I 59, 5 und V 33.

und gegen den Gegner polemisiert⁹, können wir wieder an die sophistische Praxis denken: der Rhetor bezieht das Publikum in seine Vorlesung mit ein.

Ich konnte mit Beispielen belegen, dass der Apologet die Mittel der Zweiten Sophistik konsequent benutzt und sie nach gut durchdachten Prinzipien anwendet.

Auf Grund dieser Feststellungen lässt sich über eine mögliche Berührung zwischen Arnobius und der Zweiten Sophistik sagen, dass das Werk *Adversus nationes* eigentlich eine bunte Kette von sophistischen Kleingattungen (Enkomion, Diatribe, Ekphrasis, fiktive Reden) ist. Das trifft auf die Bücher mit heidnischem Gehalt (Bücher 3-7) in besonderem Maße zu, kann aber auch in den ersten zwei Büchern mit christlichem Inhalt beobachtet werden. Das zweite Buch ist eine vom Autor selbst als Exkurs bezeichnete Auseinandersetzung mit der philosophischen Soteriologie (*de animarum salute*), was mit der Gattung Diatribe verglichen werden kann. Im ersten Buch, das eigentlich als christlich eingestuft werden kann, greift der Apologet besonders die heidnisch-sophistische Praxis an, von deren Grundsätzen und Normen er sich allem Anschein nach nicht unabhängig machen kann und vermutlich auch nicht will. Die theoretische Annäherung an die rhetorische Praxis im ersten Buch sowie deren Kritik im Zusammenhang mit der allegorischen Mythosklärung kommt auch im fünften Buch vor, das heidnisches Material enthält. Dies darf wieder als ein Zeugnis für die Zwischenstellung des Arnobius zwischen der heidnischen und der christlichen Welt angesehen werden.

Das Oeuvre des Apuleius lässt sich in dieser Hinsicht mit dem Werk des Arnobius nur insofern vergleichen, als er selber ein hervorragender Autor der Zweiten Sophistik war. Konkrete Textberührungen, wortwörtliche Entsprechungen konnten nicht nachgewiesen werden, aber es ist ohne Zweifel festzustellen, dass beide Autoren sich intensiv für die verschiedensten philosophischen Richtungen interessierten. Man weiß, dass Apuleius jederzeit bereit ist, bis an die äußersten Grenzen des Möglichen zu gehen, nur um seine *curiositas* zu befriedigen. Im Zusammenhang damit kann man über Arnobius sagen, dass auch er sich darin gefällt, in bestimmten Fragen, besonders in einigen Einzelheiten der Mythologie, die verschiedensten und sogar einander widersprechenden Meinungen zu notieren.

5. Beim siebten Buch schien es nötig, einen Exkurs zu machen, der die Beobachtungen der bisherigen Forschung (*Kroll, Wlosok, von Albrecht*)¹⁰ ergänzt.

⁹ *Adv. nat.* I 38.

Laut dieser Forschung ist das Werk in seinem gegenwärtigen Zustand nicht vollendet, es fehle an den letzten Zügen einer Schlussredaktion. Das ist weitgehend zu akzeptieren, doch bin ich der festen Überzeugung, dass man dem Abschluss des Werkes auf jeden Fall eine große Bedeutung zukommen lassen sollte, wie das auch Arnobius wohl beabsichtigt haben wird. Der Apologet versucht, konsequent zu beweisen, dass der Vorwurf der *impietas* nicht die Christen trifft, sondern die Anhänger der alten Religionen, die Ankläger selbst. Polemik gegen die heidnische Religion und deren Rolle in der Reichsideologie ist die andere Hauptkomponente seiner Apologetik. Im letzten Kapitel des letzten Buches findet man die härteste Kritik: die Weltherrscherin Rom sei „geboren zum Verderben des Menschengeschlechts“. ¹¹ Die Apologie, die einigermaßen unvollendet zu sein scheint, wird mit einer scharfen Kritik an der römischen Religion, d. h. an der Reichsideologie abgeschlossen. Dies spricht für eine klare Absicht des Autors, und demnach darf das Werk aus christlichem Gesichtspunkt wohl als völlig abgeschlossen betrachtet werden. Wenn also auch die abschließende Redaktion des Ganzen fehlt, so scheint doch der Abschluss in dieser Form geplant zu sein. Dieser Abschluss ist aber natürlich auf keinen Fall mit der späteren Vorstellung zu vergleichen, dass die Existenz des Reiches nötig war, damit der Heiland geboren werden konnte.

6. Im Zusammenhang mit dem Abschluss rückt Aesculap wieder in den Vordergrund. Er tritt in *Adversus nationes* in zwei Gestalten auf. Die eine ist der Gott des klassischen heidnischen Kultes, den Arnobius in den Fußstapfen der apologetischen Tradition mit Christus vergleicht. Diese Gegenüberstellung ergab einen weiteren, bis jetzt noch nicht registrierten Charakterzug des Werkes. Der Vergleich der entsprechenden Textpartien zeigt ¹², dass der Apologet die Erscheinung des Aesculap mit derselben Logik, aber in gegensätzlicher Weise betrachten will wie die Inkarnation Christi. Die beiden Gottheiten haben nur eines gemeinsam: das ist das *numen*. Daraus habe ich gefolgert, dass die göttliche Macht des Aesculap für Arnobius vor seiner Bekehrung genauso bestimmend war wie nach seiner Bekehrung zum Christentum die Göttlichkeit Christi.

Dies erhält dadurch einen besonderen Akzent, dass die Gestalt des Aesculap am ausführlichsten am Ende der Apologie geschildert wird. Die Unvollständigkeit der Apologie lässt sich nicht abstreiten, aber im Gegensatz zur Meinung

¹⁰ W. Kroll, Die Zeit des Cornelius Labeo. RhM 71 (1916) 309-357; *Idem*, Arnobiusstudien. RhM 72 (1917) 62-112; A. Wlosok, Arnobius. HLL, München 1989, 365-375; M. von Albrecht, Geschichte der römischen Literatur. München 1997, 1255-1262.

¹¹ *Adv. nat.* VII 51: *civitas...in humani generis perniciem nata*.

¹² *Adv. nat.* I 60 und VII 45; 47.

von *Kroll* halte ich eher die Lösung für akzeptabel, dass dieses Moment kein Beweis für die Unvollständigkeit ist, sondern vielmehr als ein Zeichen für das durchdachte apologetische Vorhaben anzusehen ist. *Fontaine* vertritt die Ansicht, dass Arnobius vielleicht auch durch das Heidentum der zeitgenössischen afrikanischen Öffentlichkeit dazu angeregt worden ist, sein Werk mit dem Mythos des Aesculap abzuschließen, da dieser Gott sich in Nordafrika einer besonderen Beliebtheit erfreute.¹³ M. E. schließt aber Arnobius seine Apologie nicht nur aus diesem Grund mit der Darstellung des Aesculap ab. Ich argumentiere dafür, dass der Apologet damit gerade den durchdachten Abschluss aus christlicher Sicht hervorheben wollte, parallel mit der schon erwähnten Kritik an Rom. Nach der Erklärung des Arnobius ist der Mensch eine Seele, die im Leib eingeschlossen ist. Deshalb liegt dem Apologeten ausschließlich daran, für die Seele das Heil, *salus* zu verschaffen. Es stellte sich dabei heraus, dass die Gegenüberstellung Christus – Aesculap einem festen Ziel dient. Arnobius will dadurch die *salus* betonen, die mehr ist als das heidnische Dasein auf Erden. Dieses Heil kann den Menschen nur Christus, der einzige Weg zum ewigen Leben, verschaffen, ganz im Gegensatz zu Aesculap, dem nachgesagt wird (*praedicant*), dass er Quelle für *sanitas*, *valetudo* und *salus* auf Erden ist.

7. Der andere Aesculap ist der Gott der Hermetik, der in der Apologie als Hermes Trismegistos erscheint.¹⁴ Neben dem Platonismus und der Zweiten Sophistik ist daher die Hermetik die dritte Geistesströmung, auf Grund derer ich eine weitere Berührung zwischen Apuleius und Arnobius annehme. Hier wird der lateinische *Asclepius* und dessen Autorschaft wichtig. Ich stimme *Hunink*¹⁵ zu, dass diese Frage bis auf weiteres nicht sicher zu entscheiden ist. Die Beziehung des Apuleius zu dem lateinischen *Asclepius* ist nicht sicher zu klären, eine Übersetzung eines griechischen Traktats ins Lateinische würde immerhin gut in das Oeuvre des Apuleius passen. Die Rolle, die dieser Gott im Leben des Apuleius spielte, kann aber gut begründen, warum der *Asclepius* mit den kleineren philosophischen Werken des Apuleius zusammen überliefert worden ist.¹⁶

Die auf Grund der Dämonologie und der Zweiten Sophistik zwischen Apuleius und Arnobius anzunehmenden Berührungen lieferten die Voraussetzung

¹³ *J. Fontaine*, a. a. O. 174.

¹⁴ *Adv. nat.* II 13.

¹⁵ *V. Hunink*, Apuleius and the „Asclepius“. *VChr* 50 (1996) 288-308.

¹⁶ Apuleius war selbst Priester des Aesculap, außerdem pries er den Gott in Gedichten und in Reden. Vgl. *Florida* 18. *Harrison*, der unlängst einen fundierten Überblick über das Oeuvre des Apuleius gab, fasste die Argumente für und gegen die Autorschaft des Apuleius für den *Asclepius* zusammen. Vgl. *S. J. Harrison*, Apuleius. A Latin Sophist. Oxford 2000, 12.

dafür, einen möglichen Kontakt zwischen dem *Asclepius* und der Apologie des Arnobius zu suchen. Im Sinne der Forschungen von *Amata*¹⁷ lässt sich eine Beziehung zwischen den beiden Werken eindeutig ausschließen. *Amata* beweist, die menschliche Seele kann nicht von dem höchsten Gott abstammen, denn der Mensch ist einerseits *proletarius*, andererseits aber noch niedrigeren Ranges: *capite censetur*.¹⁸ Die mystische Lage des Menschen, die im *Asclepius* gut zu beobachten ist, ist in der Tat der Gegenpol der Anthropologie des Arnobius. In dieser Hinsicht konnte also keine Berührung zwischen Apuleius und Arnobius nachgewiesen werden, die geistige Verwandtschaft, die Vielfalt der religiösen Atmosphäre jedoch liegen auf der Hand. Die Sehnsucht nach dem Heil, deren verschiedene Erscheinungsformen vor uns stehen, verbindet die beiden Autoren miteinander.

8. Der enzyklopädische Charakter von Apuleius' Oeuvre wird auch dadurch manifest, dass sein allseitiges Interesse sich auch auf die Naturwissenschaften bezog. Obwohl man bei Arnobius nicht über ein solch vielseitiges Interesse sprechen kann, besteht angesichts der ersten zwei Bücher kein Zweifel daran, dass auch er sich lebhaft für naturwissenschaftliche Fragen interessierte. Die Darstellung des Kosmos, die Vorstellung von Christus als Naturphilosoph, die Erforschung der Naturerscheinungen dienen alle der apologetischen Absicht.

9. Arnobius spielt oft auf Zauberkünste, auf die Initiationsriten in die Mysterien, auf die ägyptischen Götter an, er spricht die Anhänger des Mercurius, d. h. des Hermes Trismegistos, des Platon und des Pythagoras an. So kann man sagen, dass Arnobius vor seiner Bekehrung ein eklektischer Philosoph, ein in Mysterien eingeweihter Heide war, etwa nach Art des Apuleius. Die eigenartige Theologie und Anthropologie des Arnobius erklären sich mit den heterogenen religiösen Traditionen in Nordafrika. Er verfügte in wichtigen Fragen der christlichen Lehre über mangelhafte Kenntnisse. Er kennt das Heidentum, das er angreift, besser als das Christentum, das er verteidigen will. Über das Christentum weiß er kaum mehr als die Heiden selber, aber er schildert die heidnischen Kulte, Mysterien und Riten, die ganze heidnische Welt schlechthin, mit besonderer Sorgfalt, etwa nach Art eines heidnischen Wissenschaftlers. Er schrieb sein Werk jedoch im Interesse seines neuen Glaubens. Ihm ist nicht an der Schöpfung des Menschen, nicht an dem Erlösungswerk gelegen, sondern vielmehr am Heil der Seele, d. h. am Heil des Menschen selbst, das durch die

¹⁷ B. *Amata*, Problemi di antropologia arnobiana. Salesianum 45 (1983) 841-842.

¹⁸ *Adv. nat.* II 29.

Erkenntnis Gottes mit der Annahme der Lehren Christi gewährleistet wird. Das Ziel des Arnobius ist es, das Heil der Seele zu erreichen. Deshalb kann man die Apologie als eine eigenartige soteriologische Alternative aus der synkretistischen Welt des 4. Jahrhunderts ansehen.

10. Die Humanisten bezeichneten Arnobius als *Varro Christianus*. Auf Grund der vorgeführten wichtigen Gemeinsamkeiten zwischen Apuleius und Arnobius scheint es angebracht, Arnobius als einen *Apuleius Christianus* zu bezeichnen.

<i>ACTA CLASSICA</i> <i>UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XLIII.</i>	<i>2007.</i>	<i>p. 213–216.</i>
--	---------------	--------------	--------------------

REPORT ON THE 7TH HUNGARIAN CONFERENCE ON ANCIENT STUDIES¹

BY LEVENTE TAKÁCS

Organised by the Department of Classical Philology and that of Ancient History of the University of Debrecen, the Hungarian Society for Ancient Studies held its 7th biennial conference between 26 May and 28 May 2006. (The former venue in 2004 was Budapest.) The keynote lecture entitled „Orpheus and Eurydice” was given by Thomas Köves-Zulauf, doctor honoris causa of the University. After the lecture the sessions were held in three parallel sections.

The largest section with almost half of the lecturers participating was that of Classical Philology – Transmission (organised by László Havas). The temporal aspect of the lectures ranged from the question of word order in the ancient Egyptian language to Bonfini’s translations of Philostratus. The topic of the lectures showed similar variety. The section was opened by Béla Adamik’s „Linguistics and Epigraphy: Some Interesting Inscriptions from Pannonia”, which was a study on spelling mistakes and it drew morals from them concerning the development of Vulgar Latin. For the audience interested in linguistics two more lectures were offered. Barbara Egedi gave a presentation on the change of the word order in the ancient Egyptian language while Attila Forgács dealt with ellipsis. The series of lectures focusing on literary question was started by Ibolya Tar’s lecture on *ecphrasis*. Ágnes Darab presented artist-related anecdotes found at Pliny the Elder drawing attention to the sociological aspects of being an artist. Three lecturers (Erzsébet Burai, Ferenc Öz and András Németh) raised questions on the genre of letters with special emphasis on fictional letters. On the second day of the conference Tamás Böröczki examined how Plutarch made use of an instruction from Plato’s *Timaeus* when dealing with questions on natural science. On the basis of Cicero’s speeches against Verres Géza Lakfalvi looked at the development of the individuals’ role in so-

¹ Unfortunately we are unable to present all the lectures in this report because of length constraints. The programme of the conference and the title of the lectures can be found in Hungarian at <http://mok7.unideb.hu>.

ciety while Levente Pap spoke about Tertullian's *Adversus Iudaeos*. Péter Mayer examined the new Archilochus' papyrus published in 2005 (P.Oxy. 4708) and came up with a new interpretation. Tamás Mészáros focused on the legal background and the proceedings of an act of murder from Antipho's 6th speech. Dániel Kozák drew a comparison between the two reports on the preliminaries and the beginnings of the Trojan War as Statius presents it in his *Achilleis* and the way they were presented by Herodotus and Thucydides. Further lectures were given on recent research into history of ancient philosophy and patristical studies. Sebestyén Kiss had a closer look at the Asclepius' image found at Arnobius while Attila Simon tried to reconstruct the comments on Augustine made by József Balogh, who was one of the most prominent classical philologists in the first half of the 20th century.

In the second afternoon there was a subsection of medievalists, where the audience could hear lectures starting Iordanes (Szilvia Horváth) and the medieval Bavarian historiography (Tamás Nótári) till the analysis of A. E. Housman's inaugural address in 1911 (Péter Kovács). The topic of Előd Nemerkenyi's lecture was Lucanus's judgement and reception from Quintilian until the first native language translations of *Bellum civile*. Balázs Déri first reviewed the critical editions of St. Gerhard's *Deliberatio*, which was followed by the presentation of plans of a new edition to take into consideration the quotations in the text and the intertextuality.

The programme of the Ancient History section (organised by György Németh) was highly different from the former conferences as 14 out of the 27 lecturers dealt with the history of Ancient Near East. The question of interest in Babylon was raised by Zoltán Csabai as well as the medicine or the view of history in Qumran (Ida Fröchlich, Tamás Balázs). Zsolt Simon drafted the historical context of a Hieroglyphic Luvian inscription. Péter Vargyas („The Median Empire in Different New Light”) and Ádám Vér („Media and the New Assyrian Empire's Eastern Expansion”) concentrated the history of the Medians. Of the lectures on classical antiquity Péter Kató's paper illustrated the way how Polybius presented Kynaitha's destruction highlighting its contradictory points and giving a new explanation for the city's fall into ruins. György W. Hegyi („Vertical Relations in the Republican Society”) studied the relationship between those in power and of lower classes e.g. general and soldier, *patronus* and *cliens*. Zsuzsanna Várhelyi assigned an important role to the *Genius* cult of senatorial families, which helped the legitimization of the cult of emperors („Power and Religion: the Roman Senators' Religion in the Age of Empire”). Ágnes Anna Nagy had a close look at the traditions and the French tradition of Sergius Paulus, who was a governor of Cyprus allegedly converted by St. Paul.

As regards military history, Zsolt Mráv and Ádám Szabó delivered a lecture on a military discharge paper.

In the Archaeology section (organised by Tamás Gesztelyi) András Patay-Horváth dealt with a bronze disc excavated from Olympia. According to the presenter the votive offering dating from the end of the 6th century B.C. was originally a shield attached to a statue. László Berczelly examined the role of „sub-themes” on Roman sarcophagi, which were in definite connection with the person offering them, thus they bear the most important information about the individual. Beside the lectures on Roman *tumuli* in Transdanubia (Levente Nagy) and the Roman findings from Moravia (Balázs Komoróczy) there were also lecture in connection with Late Antiquity and the transmission of the motifs in ancient art. László Török presented a Hellenistic motif found in late ancient Egyptian architecture while Zsolt Visy examined the structure of early Christian tombs in Pécs (Sopianae), which are part of the world heritage. Tamás Gesztelyi gave an interpretation of the seal of Nagyszombat (Tyrnavia) with the help of scholasticism.

The conference was closed on Sunday morning by the section meeting of Classical Philology. Imre Kőrösi devoted his lecture to the personal portrait that reveals itself from Horace's poems. László Horváth dealt with textual criticism, while Ágnes Szőke talked about the present state of Latin. After the opening speech Tamás Adamik drew the attention again to Orpheus question. The topic of László Takács' lecture entitled „Three brothers” was the tragically ended carriers of the three Annaeus brothers (Seneca, Novatus/Gallio and Mela) from Corduba. From Gábor Bolonyai's lecture it turned out that Bonfini translated as many as four of Philostratus' works in the Hungarian court. The lecture revealed why Bonfini had chosen exactly Philostratus' works, what standard these translations are, how they fit the manuscript tradition of Philostratus' works, etc. In his closing speech László Havas presented the influence of St. Stephen's Admonitions on Hungarian humanists, then on Ferenc Rákóczi and so on until the 20th century.

As an accompanying programme a concert from the works of Kodály, Bartók and Liszt was given to the participants in the Conservatory of the University (organised by Tamás Kedves). Furthermore, there was a round-table discussion about the introduction of the Bologna process and the M.A. training. Compared to the former conferences the presenters and the participants could encounter several novelties. Beside the above mentioned appearance of Near East related studies another pleasurable change was the great number of young researchers in all sections. We were also glad to see students and young researchers of the University enthusiastically undertake different tasks of organisation. The technical staff was directed by Zoltán Nemes.

The organisers paid attention to this conference not to be for researchers from Hungary only but appealed to Hungarian scholars beyond borders. Consequently almost a dozen out of 90 lecturers were Hungarian classical scholars living abroad. Their fields of interest were also manifold. László Berczelly gave a lecture on sarcophagi presenting mythological scenes while István Bajusz gave a presentation on the excavations in Porolissum. Beside Levente Pap's and Ágnes Anna Nagy's lectures on Christianity and Zsuzsanna Várhelyi's one on the senators' religiousness several archaeologists from Transylvania represented the Hungarian scholars beyond borders.

The most eye-catching novelty to appear first in the history of Hungarian conferences on ancient studies was that several researchers presented their results on posters. Especially high standard posters were brought by the young Transylvanian scholars e.g. Lóránt Vass made a poster on bone carvings and Alpár Dobos produced one on the Byzantine accessories and jewellery from the 6th-8th century found in the Carpathian Basin. György Németh drafted the interpretation of a so far unpublished magical inscription from Aquincum. Edina Gradvohl and Tünde Forgács presented a field of ancient medicine each. Péter Forisek, Róbert Kerepeszki and András Patay-Horváth made a common poster entitled „Parallel Lives” in the memory of Jenő Darkó and András Alföldi, two one-time professors of the University of Debrecen.

Due to the manifold topics and the great number of lectures presented the material of the conference cannot fit one single volume, they are expected to appear in different Hungarian periodicals on classical studies, mostly in the present number of *Acta Classica Debreceniensis*, and in *Antik Tanulmányok* (*Studia Antiqua*).

The venue of the 2008 conference will be the city of Szeged.

CONSPECTUS MATERIAE

ACD 43 01	
Th. Köves-Zulauf: Orpheus und Eurydike	5
ACD 43 02	
Cs. Szekeres: The Problem of the Atomic Motion in Cicero	29
ACD 43 03	
B.-J. Schröder: <i>Carmen perfidum</i> . Zu Catulls carmen 64	39
ACD 43 04	
I. Kőrösi: Maecenas Poeta	51
ACD 43 05	
Z. L. Simon: <i>Non vulgare genus</i> . Ekphrasis, literarisches Gedächtnis und gattungsspezifische Innovation in der sechsten Ekloge des T. Calpurnius Siculus	57
ACD 43 06	
P. Kovács: Marco Aurelio e la Pannonia	71
ACD 43 07	
M. T. Bíró: Magical Hand Depictions in the Roman Provinces	79
ACD 43 08	
L. Nagy: Menschenopfer, Wahrsagung, Magie, Totenbeschwörung in den Mithras-Mysterien?	101
ACD 43 09	
A. Simon: Lesen und Bekenntnis. József Baloghs Interpretation des Heiligen Augustins	121
ACD 43 10	
Zs. Visy: Recent Data on the Structure of the Early Christian Burial Buildings at Pécs	137

ACD 43 11	
P. Kulcsár: Méthodes et possibilités de l'édition des textes humanistes	157
ACD 43 12	
L. Havas: Une source possible néoplatonicienne des <i>Admonitions</i> de Saint Étienne de Hongrie : Macrobe	169
<i>Vita academica Debreceniensis</i>	
<i>Habilitationes anno MMVI Debrecini habitae:</i>	
ACD 43 13	
L. Takács: The Ancient Biography of Aulus Persius Flaccus or the So-Called <i>Vita Persii de commentario Probi Valeri sublata</i>	183
ACD 43 14	
B. Fehér: The Linguistic History of Latin-Speaking Pannonia: Syntax	189
ACD 43 15	
J. D. Tóth: The Research of the Anthropology of Gregory of Nyssa in Hungary	195
<i>Gradus doctoris philosophiae consecutus:</i>	
ACD 43 16	
S. Kiss: Apuleius Christianus? (Zu Arnobius: <i>Adversus nationes</i>)	201
<i>Conventus VII. Societatis Hungaricae ad Studia Antiquitatis Colendae mense Maio Debrecini habitus:</i>	
ACD 43 17	
L. Takács: Report on the 7th Hungarian Conference on Ancient Studies	213
Conspectus materiae	217

**E KÖTET A DEBRECENI EGYETEM BÖLCSESZETTUDOMÁNYI KARA
KLASSZIKA-FILOLÓGIAI TANSZÉKÉNEK
KIADVÁNYA**

MUNKATÁRSAI:

D. Tóth Judit
Debreceni Egyetem

Fehér Bence
Budapest, Károli Gáspár
Református Egyetem

Havas László
Debreceni Egyetem

Kiss Sebestyén
Debrecen

Thomas Köves-Zulauf
Philipps-Universität Marburg

Kovács Péter
Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus
Egyetem BTK

Kőrözs Imre
Budapest–Debrecen

Kulcsár Péter
Budapest, MTA Történettudományi
Intézete

Simon Attila
Debreceni Egyetem

Simon L. Zoltán
Budapest, Eötvös Loránd
Tudományegyetem

Bianca-Jeanette Schröder
Universität München

Szekeres Csilla
Debreceni Egyetem

Takács László
Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus
Egyetem BTK

Takács Levente
Debreceni Egyetem

T. Bíró Mária
Budapest, Károli Gáspár
Református Egyetem

Visy Zsolt
Pécsi Egyetem

Nagy Levente
Budapest, Kulturális Örökség Hivatala

Publicationes Librariae Editoriae Universitatis Debreceniensis

(Universitas Debreceniensis, Facultas Philosophiae,
Institutum Philologiae Classicae.
H-4010 Debrecen, Pf. 51. Cursus publicus electronicus:
kangela@delfin.unideb.hu)

Agatha

I: HAVAS, L. (red.): Cicero öröksége – Hereditas Ciceroniana (1995).

II: HAVAS, L. – TEGYEY, I. (redd.): Bevezetés az ókortudományba I (1996).

III: SZÁDECZKY-KARDOSS, S. – TEGYEY, I.: Szöveggyűjtemény a régi római irodalomból (1998).

IV: HAVAS, L. – ÓBIS, H. – SZÜCS, G. – UJLAKY, I.(redd.): Róma. Egy világbirodalom politikai, erkölcsi és történelmi eszméi, I-II (1998).

V: HAVAS, L. – TEGYEY, I. (redd.): Bevezetés az ókortudományba II (1999).

VI: HAVAS, L. – TEGYEY, I. (redd.): Bevezetés az ókortudományba III (1999).

VII: HAVAS, L. – TEGYEY, I. (redd.): Bevezetés az ókortudományba IV (2001).

VIII: PUSKELY, M.: A monachizmus kezdetei a Római Birodalomban. III–V. század (2001).

IX: HAVAS, L.: Corpus Rei Publicae. Studia Historico-Philologica Collecta (2002).

X: HAVAS, L. – TEGYEY I. (redd.): Ókeresztény latin írók (2003).

- XI: IOHANNIS NADÁNYI: *Florus Hungaricus* – Nadányi János: A magyar Florus (2001).
- XII: HARMATTA, J.: *Selected Writings. West and East in the Unity of the Ancient World* (2002).
- XIII: SARBAK, G.: *Miracula Sancti Pauli Primi Heremite*. Hadnagy Bálint pálos rendi kézikönyve, 1511 (2003).
- XIV: NEMERKÉNYI, E.: *Latin Classics in Medieval Hungary. Eleventh Century*. Debrecen – Budapest, 2004.
- XV: MADAS, E.: *Sermones de Sancto Ladislao rege Hungariae*. Középkori prédikációk Szent László királyról (2004).
- XVI: M. NAGY, I.: Szent Margit élete és csodatételei. A Margit-legenda és latin forrásai (in praeparatione).
- XVII: A. MOLNÁR, F.: A legkorábbi magyar szövegemlékek. Olvasat, értelmezés, magyarázatok, frazeológia (2005).
- XVIII: HAVAS, L. – TEGYEY, I. (redd.): Bevezetés az ókortudományba V (2006).
- XIX: GESZTELYI, T. – RÁCZ, GY.: Antik gemmapecsétek a középkori Magyarországon. Antike Gemmensiegel im mittelalterlichen Ungarn (2006).
- XX: GÁSPÁR, D.: Pannonia régészete (2006).

Agatha - Series Latina

- I: HAVAS, L. (ed.): *P. Annii Flori: Opera quae exstant omnia* (1997).
- II: HAVAS, L. (ed.): *Sancti Stephani Regis Primi Hungariae: Libellus de institutione morum* – Szent István: Intelmek (2004).

Societas Neolatina Hungarica, Sectio Debreceniensis

HAVAS, L. (ed.): Iohannis Nadányi: Opera Selecta (2003).

HAVAS, L. – TEGYEY, I. (edd.): Classica – Mediaevalia – Neolatina (2006).

HAVAS, L. – TEGYEY, I. (edd.): Hercules Latinus. Acta colloquiorum minorum anno MMIV Aquis Sextiis, sequenti anno ... Debrecini ... (2006).

TEGYEY, I.: Glossarium Totius Latinitatis Latino-Hungaricum. A teljes latinság latin-magyar glossariuma. Tom. I., Fasc. 2. (C – confusio) (2005).

TEGYEY, I. – ADAMIK, T.: Glossarium Totius Latinitatis Latino-Hungaricum. A teljes latinság latin-magyar glossariuma. Tom. I., Fasc. 3. (confusionarius – czipo) (2006).

Praeterea offeruntur:

GESZTELYI, T.: Antike Gemmen im Ungarischen Nationalmuseum (Catalogi Musei Nationalis Hungarici. Series Archaeologica III), Budapest, 2000, pp. 182.

GESZTELYI, T.: Gemmák és gyűrűk Brigetióból – Gemstones and Finger Rings from Brigetio (Collections of the Kuny Domokos Museum of Tata 6), Tata, 2001, pp. 88.